المملكة العربية السعودية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
الدراسات العليا - قسم العقيدة
كلية الدعوة وأصول الدين

لقد قام الباحث بالتصحيح المطلوب منه
غالب بن علي عواجي
٢٨/١٢/١٤١٢

التصوف
وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة

رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية العالية « الدكتوراه »

لقد قام الباحث بالتصحيح المطلوب منه.
محمد ربيع المدخلي
٢٨/١٢/١٤١٢

إعداد
إبراهيم بن خلف التركي

إشراف
الدكتور / أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي

١٤١٢ هـ - ١٩٩١م

للعقيدة الإسلامية السهلة.

فأدى ذلك إلى انحرافات في أذهان وواقع كثير ممن لم يفهموا عن الله عز وجل دينه مما كان له نتائجه السيئة على المسلمين في كثير من جوانب حياتهم.

وكان من تلك الآثار ظهور فرق ضالة عبدت الله عز وجل بمناهج منحرفة أخذتها من علوم الأمم السابقة ودياناتها وفلسفاتها ولم يبق لها من الإسلام إلا الاسم.

وفي مقدمة تلك الطوائف والفرق «طائفة الصوفية» التي أحدثت طرقا واتبعت مناهج تخالف طرق المسلمين ومناهجهم بل تخالف عقائدهم وشرائعهم. وقد تجمعت في هذه الطائفة انحرافات وضلالات من شتى المذاهب القديمة إضافة إلى الضلالات المتولدة من اجتهاداتهم أنفسهم.

ويعترف بهذه الحقيقة بعض المحدَثين من الكتاب المتصوفين الذين يؤيدون التصوف ويحاولون إرجاعه إلى الإسلام.

ومنهم مؤسس الكلية الصوفية(١) بالقاهرة الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي حيث يقول: (التصوف الإسلامي الحقيقي مبناه على الكتاب والسنة وعلى أحوال النبي العربي ﷺ وإن تعرجت مؤخرا تعاليم التصوف وتلونت بعض فروعه ألوانا عدة واتجهت تلك الفروع اتجاهات مختلفة بسبب المذاهب الموروثة للداخلين المحدثين في الإسلام من هنود وفرس وإسرائيليين ومسيحيين ولا سيما في عصر الترجمة الذي شجع عليه المأمون ومن بعده من الخلفاء العباسيين فترجم المسلمون

١- أسس الكلية الصوفية الفلسفية في القاهرة عام ١٩٢٧ واستمرت حتى عام ١٩٣٣م راجع جمهرة الأولياء ج١ ص٣١٦.

كتبا كثيرة من التصوف الهندي واليوناني والفارسي وطُعِّمت بعض فروع التصوف الإسلامي الخالص بما دخل عليها من النزعات الأفلاطونية الحديثة أو القديمة وبعض المذاهب الهندية والفارسية في التصوف كنظرية الحلول والاتحاد ... وأكثر الصوفية الأعاجم خلطوا بين الفلسفة الفارسية القديمة أو الهندية وما قبسوه عن اليونانية والأفلاطونية الحديثة وبين تصوفهم الخاص. وقد تأثر أمثال أولئك ببراهمة الهند والفرس في أزيائهم وطقوسهم واعتنقوا قدرا من أفكارهم ولم يترددوا في استخدام نظريات الفلاسفة اليونانيين وخاصة أفلاطون وأفلوطين لنصرة آرائهم الفلسفية)(١).

ويقول أحمد توفيق عياد أيضا: (والصوفية حركة إسلامية قبل كل شيء ولكن مع ذلك لا نستطيع أن ننكر الأثر الأجنبي في تطورها واتجاه مدارسها ... وهذا التسليم بالأثر الأجنبي لا يمكن أن يحول دون أن نتبين وجه الحق في أصل الصوفية، فالتصوف نزعة فطرية في النفس الإنسانية يشترك فيها كافة الناس، الهند والفرس واليونان ومن إليهم من سائر البشر على الإطلاق، ولهذا نرى من التعنت الذي لا تجيزه العقول السليمة أن تكون هذه قضية عامة تشمل الناس كلهم ولكنها تضيق بالعرب فلا تقبلهم)(٢).

ومع اعتراف كثير من كتاب الصوفية المحدثين بهذه الحقيقة إلا أن هناك من يعتقد أن التصوف مذهب إسلامي خالص لا يجوز إنكاره أو الطعن فيه.

ولقد كان للتصوف ولا يزال في العالم الإسلامي أتباع وطرق تربي

١- جمهرة الاولياء، ج١ ص٢٦٦و ٢٦٧.
٢- التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ص٣١.

مريديها على الذل والعبودية للشيخ وتدعو للتواكل والكسل باسم التوكل والتفويض، وتنشر الأخبار الكاذبة والمعجزات الوهمية لشيوخ الطرق الصوفية، وتُذكي في أتباعها أيضا التوجه للمقامات والأضرحة بأنواع العبادات من ذبح ودعاء ونذر واستشفاء وكل هذا مخالف للركن الأول من أركان الإسلام.

ولذا وقد اخترت موضوع: (التصوف وتأثره بالنصرانية والفلسفات القديمة) ليكون رسالة علمية أحصل بها إن شاء الله على درجة: العالمية العالية «الدكتوراه» من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

ومرادي بالتصوف : التصوف المبني على منهج مغالٍ في التدين ذو الطبيعة الفلسفية والمبني على الغموض في اسلوبه المخالف للمنهج الإسلامي القويم.

أما الزهد والاجتهاد في العبادات والذكر الشرعي وتصحيح العبادات القلبية إذا سمي تصوفاً فالخطأ في التسمية لا في ذات العمل إذ (الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف)(١).

والذي دعاني لاختيار هذا الموضوع عدة عوامل أهمها:

١- لما كان موضوع بحثي لنيل درجة العالمية «الماجستير» هو: (أهم عوامل انحراف النصرانية) والذي تبين لي من خلاله أن الرهبنة النصرانية كان لها دور في انحراف الديانة النصرانية لأن الرهبان ساحوا في البراري والقفار وتركوا العلم وتعلمه فسئلوا عن دينهم فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

١- تلبيس إبليس ص ١٦٥.

وقد تبين لي كذلك أن التصوف أقرب الفرق إلى النصرانية والفلسفات والهندية واليونانية فأردت أن أبين أثر النصرانية والفلسفات القديمة في التصوف.

٢- أن أكثر المسلمين يظن أن التصوف عبارة عن مبالغة في الزهد وغلو في العبادات فقط فأردت أن يعرف المسلمون عقائد الصوفية المخالفة لعقائد الإسلام كالاتحاد والحلول ووحدة الوجود وغيرها التي دخلت إليهم من النصرانية والفلسفات القديمة.

٣- أردت أن أكشف ما يحاول الصوفية إخفاءه من عقائدهم التي إن أظهروها حكم عليهم بالقتل ردة عن الإسلام.

٤- ولأبين أيضا أن الصوفية يستخدمون في تناول هذه العقائد وتناقلها فيما بينهم: الأسلوب الإشاري الرمزي الذي لا يكاد يفهمه إلا من اطلع على معاجمهم الصوفية وتمرس في قراءة كتبهم واطلع على الدراسات والبحوث التي كتبت عن التصوف.

وقد حاولت أن أبين هذه الحقائق بقدر استطاعتي وحسبي أني بذلت جهدي والله حسبي ونعم الوكيل.

وسيكون البحث بعون الله تعالى في ثلاثة أبواب قبلها مقدمة وتمهيد ثم أعقبها بخاتمة وفهارس وذلك على النحو الآتي:
المقدمة: وتشتمل على أهمية البحث وسبب اختياري له ومنهجي فيه.

التمهيد: وفيه تعريف للتصوف ونشأته والفرق بينه وبين الزهد.

الباب الأول: ويشتمل على خمسة فصول بينت فيها النصرانية وأثرها في التصوف.

الباب الثاني: ويشتمل أيضا على خمسة فصول بينت فيها الفلسفات الهندية وأثرها في التصوف.

الباب الثالث: ويشتمل على فصلين بينت فيهما الفلسفة اليونانية وأثرها في التصوف.

الخاتمة: بينت فيها أهم نتائج البحث.

وأخيرا فهارس عامة للرسالة.

ولقد سرت في بحثي هذا بمنهج على النحو التالي:

١- اعتمدت أهم الكتب التي تحدثت عن التصوف.

٢- ذكرت أهم الآثار التي حصلت في التصوف وتركت كثيرا من الآثار مما لا يتسع المجال لإيرادها كاتخاذ القبور مساجد وتقديس المشايخ ونحو ذلك والتي هي من تأثير النصرانية في التصوف كما قال ﷺ: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[١].

وقال تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ الآية.

٣- بدأت بتمهيد عن التصوف لأنه المعني بالبحث، وكنت في جميع بحثي أقدم موجزا عن الفكر المؤثِّر عموما ثم عن الفكرة المؤثرة خصوصا - إذ لابد من تصور عن المؤثر فالحكم على الشيء فرع عن تصوره - ثم أتبع ذلك بالأثر الموجود عند الصوفية وأجعل المؤثِّر وأثره

١- رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم - كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم الحديث ١٩.

في فصل واحد مكون من مبحثين متتابعين ليسهل على القارئ لمس التأثير بسهولة ويسر، وحيث أن هذه العقائد والأفكار مخالفة للإسلام فهي قطعا ليست منه فإذا علمنا أنها وجدت عند ديانة أو فلسفة قديمة وعلمنا أيضا حصول اتصال بين أهل هذه العقائد والصوفية ثبت لدينا أن المتأخر وهو التصوف متأثر بالمتقدم وهو النصرانية والفلسفات القديمة.

٤- أكثرت من إيراد الشواهد من أقوال كبار مشايخ الصوفية لئلا يقال أن القائلين بهذه العقائد قلة من المنتسبين إلى التصوف.

وأوردت بعض أقوال مشايخ الصوفية المعاصرين لئلا يقال أن تلك العقائد لا توجد إلا في متاحف التراث الفكري.

٥- لم أحاول الرد على هذه العقائد والأفكار التي قال بها الصوفية لأن ذلك ليس من صميم البحث علما أن معرفة مخالفة هذه العقائد والأفكار للإسلام معلوم من الدين والعقل بالضرورة.

٦- لم أحاول شرح كل شاهد من الشواهد إذ أن ذلك يطول فاقتصرت على تبيين العقيدة أو الأثر في أول المبحث الخاص به ثم أتبعته بالشواهد التي يتضح بها التأثر.

وأخيرا فهذا هو البحث الذي حاولت جهدي أن يكون محققا للغرض المطلوب معترفا بتقصيري راجيا أن يكون اسهاماً مفيداً في بيان الانحرافات في عقائد الصوفية وأصل هذه العقائد متمثلا قول ابن مسعود رضي الله عنه: «فإن يك صوابا فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن

الشيطان، والله عز وجل ورسوله بريئان»(١).

هذا وإني أحمد الله تعالى وأشكره على ما وفقني من اتمام هذا البحث المتواضع فله الحمد والشكر أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، ثم الشكر والتقدير لكل من ساعدني على اتمامه وأخص بالشكر فضيلة الدكتور علي عبد اللطيف منصور المشرف السابق على هذا البحث وفضيلة الدكتور أحمد سعد حمدان الغامدي المشرف الحالي فقد بذلا ما في وسعهما من إرشاد وتوجيه بصدر رحب ونفس راضية وقلب محب مما كان له أطيب الأثر في إخراج هذه الرسالة بهذه الصورة فجزاهما الله خير الجزاء

كما لايفوتني أن أشكر الجامعة الإسلامية ممثلة برئيسها وأساتذتها حيث اتاحت لي ولأمثالي من المسلمين بجميع أجناسهم وألوانهم دراسة الإسلام بالمنهج النبوي الصحيح المستند على القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة.

هذا وصلى الله وسلم على نبيه محمد وآله وصحبه أجمعين.

١- مسند الإمام أحمد رقم الحديث ٤٢٧٦ ج٦ ص١٣٧ وقد حكم الشيخ أحمد محمد شاكر على إسناده بالصحة انظر تعليق الشيخ على المسند ج٦ ص١٣٧.

التمهيد ويشتمل على:

أ ـ اشتقاق كلمة الصوفي.

ب ـ معنى التصوف.

ج ـ نشأة التصوف.

د ـ الفرق بين الزهد والتصوف.

أ - اشتقاق كلمة الصوفي:

اختلف الناس في التصوف من ناحية اشتقاق الكلمة إلى عدة أقوال منها:

أولاً: أنه منسوب إلى الصفاء.

(قال بشر بن الحارث : الصوفي من صفا قلبه لله)(١).

(وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته)(٢).

وقال أبو الفتح البستي في الصوفي:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
قدما وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أغل هذا الاسم غير فتى
صافي فصوفي حتى سمي الصوفي(٣).

وقال القشيري : (ومن قال : إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة)(٤).

ذلك لأن النسبة إلى الصفاء صَفَوي.

١- التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٨.

٢- المصدر السابق.

٣- تحقيق ما للهند من مقوله ص٢٨ وقد أوردها ابن عجيبة في كتابه (إيقاظ الهمم في شرح الحكم) ص٧ باختلاف طفيف.

٤- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥.

ثانيا: أنه منسوب إلى الصف الأول.

قال الكلاباذي: (وقال قوم إنما سُموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه)(١).

وقال القشيري: (وقول من قال: إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف)(٢).

ذلك لأن النسبة إلى الصف صَفّي.

ثالثا: أنه منسوب إلى الصفة وهي المكان المعد لنزول فقراء المهاجرين في عهد رسول الله ﷺ .

يقول الكلاباذي: (فلما كانت هذه الطائفة بصفة أهل الصفة فيما ذكرنا، ولبسهم وزيهم زي أهلها سموا صُفّية وصوفية)(٣).

وقال السهروردي: (وقيل: سُمّوا «صوفية» نسبة إلى «الصُّفَّة» التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله ﷺ ... وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك، لكونهم مجتمعين متآلفين

١ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٨.
٢ـ الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥.
٣ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ص٣١.

متصاحبين لله وفي الله، كأصحاب الصُفَّة)(١).

وقال القشيري: (ومن قال: إنهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصُّفة لا تجيء على نحو الصوفي)(٢).

رابعا: أنه منسوب إلى الصوف.

قال أبو نصر السراج الطوسي في ذلك : (نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء(٣) عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء ... ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل ﴿وإذ قال الحواريون ... ﴾(٤) الآية. وكانوا قوما يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا عليها مترسمين، فكذلك الصوفية عندي)(٥).

وقال السهروردي: (لما تعذر تقييدهم بحال لتنوع وجدانهم... نسبوا إلى ظاهر اللِّبسة، وكان ذلك أبين في الإشارة إليهم... وفيه معنى آخر: وهو أن نسبتهم إلى اللبسة تنبيء عن تقللهم من الدنيا، وزهدهم فيما تدعو النفس إليه بالهوى من الملبوس الناعم ...)(٦).

١- عوارف المعارف ج١ ص٢١٢.
٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥.
٣- لا دليل على أن لبس الصوف دأب الانبياء بل كان الرسول ﷺ يلبس ما تيسر من القطن أو الصوف أو غير ذلك.
٤- سورة المائدة آية ١١٢.
٥- اللمع ص٤٠.
٦- عوارف المعارف ص٢١١.

ويقول القشيري: (فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف !!)(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : (في أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن ذلك - أي الزهد - بلفظ «الصوفي» لأن لبس الصوف يكثر في الزهاد)(٢).

خامسا: أنه منسوب إلى الكلمة اليونانية «فيلاسوفيا».

يقول أبو الريحان البيروني: (إن «سوف» باليونانية الحكمة وبها سمّي الفيلسوف «بيلاسوبا» أي محب الحكمة ولما ذهب في الإسلام قوم قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم)(٣).

ويقول الدكتور عبد الحليم محمود: (قد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب هذه الفلسفة - أي الفلسفة الإسلامية -)(٤).

ويقول المستشرق النمساوي جوزيف فون هامر في كتابه تاريخ البلاغة عند الفرس: (إن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥٠.
٢- الفتاوى ج١١ ص٢٨.
٣- تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٧.
٤- التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٧٤ نقلا عن كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة لمصطفى عبد الرزاق ص٢٧.

باسم الحكماء العراة وأن الكلمتين العربيتين «صوفي» و «صافي» مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتق منه الكلمتان اليونانيتان «سوفوس» و «سافيس»)(١).

سادساً: أنه منسوب إلى قبيلة بني صوفة كما قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى (... ورأوا - أي الصوفية - أن أول من انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة واسمه الغوث بن مر فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية...)(٢).

وهناك أقوال أخرى في اشتقاق كلمة «التصوف» (منها أنه منسوب إلى قبيلة «بني صوفة» ومنها أنه منسوب إلى «الصفوانة» وهي نوع من البقل ومنها أنه منسوب إلى «صوفة القفا» وهي خصلة الشعر على القفا)(٣).

يقول القشيري عن هذه التسمية: (ثم هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال «رجلٌ صوفي» وللجماعة «صوفية» ومن يتوسل إلى ذلك يقال له «متصوف» وللجماعة «المتصوفة».

وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية ولا اشتقاق. والأظهر

١- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٦٦و ٦٧ نقلا عن تاريخ البلاغة عند الفرس ص٣٦٤.
٢- تلبيس إبليس ص١٤٥.
٣- تاريخ التصوف الإسلامي ص٩.

فيه: أنه كاللقب)[1].

والقول الراجح أنه منسوب إلى الصوف وذلك للأسباب الآتية:

أ- لأن النسبة للصوف صوفي وهذا يستقيم من ناحية اللغة.

ب- ولأن لبس الصوف كان يكثر في الزهاد أثناء المائة الثانية كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

ج- ولأنهم - أي الصوفية - يفضلون لبس الصوف على غيره.

د- ولأن لبس الصوف مدعاة للخشونة والزهد في الدنيا وهم يحبون أن ينسبوا لذلك.

هـ- ولأن المتصوف في بلاد فارس يسمىٰ «بشمينة بوش»[3] أي لابس الصوف.

وبهذا القول قال أكثر مشايخ الصوفية وغيرهم.

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥٠.
٢- راجع فتاوى شيخ الإسلام ج١١ ص٧ و ص٢٨.
٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٦٧.

ب - معنى التصوف وفيه:

١- أقوال مشايخ الصوفية في معنى التصوف.
٢- الفرق بين الصوفي والمتصوف عندهم.

ب ـ معنى التصوف:

تعددت أقوال زعماء التصوف وشيوخه في معنى «التصوف» وحقيقته فكان لكل شيخ كلام يختلف عن صاحبه وذلك بحسب تصور كل منهم عن التصوف وبحسب الموقف الذي قيل فيه أو أن القول يمثل جانبا خاصا من جوانب التصوف حتى أن بعض مشايخهم له عدة أقوال في معنى التصوف.

وقد ذكر(١) المستشرق الإنجليزي نيكلسون أن نحوا من مائة تعريف لكلمتي «صوفي» و «تصوف» قد وردت في ثلاثة كتب من مصادر التصوف وهي الرسالة القشيرية، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ونفحات الأنس لعبد الرحمن جامي. وهذا إن دل فإنما يدل على كثرة التعريفات للتصوف.

فقد ذكر السراج الطوسي عن إبراهيم بن المولد الرقي أنه أجاب بأجوبة مختلفة عن التصوف بأكثر من مائة جواب(٢).

وقال السهروردي: (وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول، ويطول نقلها ... فإن الألفاظ وإن اختلفت متقاربة المعاني)(٣).

ذكر منها قول دويم: (التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد.

١ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه ص...
٢ـ اللمع ص٤٧.
٣ـ عوارف المعارف ج١ ص٢٠٨.

وقيل: التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع)(١).

وقال الجنيد : (الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح)(٢).

وكذلك أورد القشيري بعض أقوال المشايخ في التصوف منها قول معروف الكرخي: (التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق)(٣).

وقال الجنيد : (هم أهل بيت واحد ، لا يدخل فيهم غيرهم)(٤).

وقال أبو منصور: (الصوفي: هو المشير عن الله تعالى، فإن الخلق أشاروا إلى الله تعالى)(٥) (٦).

وقال أبو تراب النخشبي: (الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء)(٧).

١- المرجع السابق ج١ ص٢٠٦.
٢- المرجع السابق ج٢ ص٢٠٧.
٣- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٥٢.
٤- المرجع السابق ج٢ ص٥٥٣.
٥- المرجع السابق ج٢ ص٥٥٤.
٦- في هذا التعريف إشارة إلى عقيدة الاتحاد إذ يزعم أن الصوفي من اتحد بالله ـ تعالى الله عما يقولون ـ فأشار عنه.
٧- المرجع السابق ج٢ ص٥٥٥.

وقال القشيري: (سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله ، يقول: أحسن ما قيل في هذا الباب قول من قال: هذا طريق لا يصلح إلا لأقوام قد كنس الله بأرواحهم المزابل، ولهذا قال رحمه الله يوما: لو لم يكن للفقير إلا روح فعرضها على كلاب هذا الباب لم ينظر كلب إليها)(١) (٢).

الفرق بين الصوفي والمتصوف:

وبعد أن استعرضنا أقوال مشايخ الصوفية في معنى التصوف نورد هنا كلامهم في التفريق بني الصوفي والمتصوف.

يقول الهجيري: (وهم - أي الصوفية - يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالمتصوف. والتصوف تفعل وتكلف، والصفاء هو الفرع الأصلي، والفرق بينهما ظاهر من حكم اللغة والمعنى، «فالصفاء ولاية لها آية، والتصوف حكاية للصفاء بلا شكاية» والصفاء معنى متلألىء، وظاهر التصوف حكاية عن ذلك المعنى، وأهله في هذه الدرجة على ثلاثة أقسام:

الأول : الصوفي، والثاني: المتصوف، والثالث: المستصوف.

فالصوفي: هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة

١- المرجع السابق ج٢ ص٥٥٦.

٢- الملاحظ في تعريفاتهم للصوفي المغالاة والمبالغة في احتقار النفس وإهانتها وهذا من أثر الترهب النصراني والرياضات النفسية الهندية على التصوف كما سنعرف إن شاء الله تعالى.

الطبائع واتصل بحقيقة الحقائق(١).

والمتصوف: هو من يصلب هذه الدرجة بالمجاهدة ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم.

والمستصوف: هو من تشبه بهم من أجل المنال والجاه وحظ الدنيا وهو غافل عن هذين وعن كل معنى، إلى حد أن قيل:
«المستصوف عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالذئاب»(٢).

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (وقد يفرقون - أي الصوفية- بين الصوفي والمتصوف، كما يفرقون بين الفيلسوف والمتفلسف. وتظهر هذه التفرقة بوضوح في كلمة جميلة للحلاج، قال: (من أشار إليه فهو متصوف ومن أشار عنه فهو صوفي)(٣). فالأول لا يزال يفرق بين الرب والعبد، والثاني قد اتحد بالذات الإلهية حتى صار يتكلم عنها وباسمها)(٤).

فالحلاج هنا بين بوضوح تام حقيقة الصوفية التي طالما حاولوا

١- أي أن الصوفي الحقيقي هو من تخلى عن صفاته البشرية، وتجرد من علائقه الدنيوية، فلما فنى عن ذلك: تهيأ له الاتصال بالحقيقة الإلهية، ووجد البقاء بالله. نقلا عن هامش كشف المحجوب للهجويري تعليق الدكتورة/ إسعاد عبد الهادي قنديل ص٢٣١.
٢- كشف المحجوب ص٢٣١.
٣- أورد هذا النص ماسينيون في النصوص الحلاجية التي ألحقها بكتابه "بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي" ص٤٤، نقلا عن المناوي في "الكواكب الدرية" راجع تاريخ التصوف الإسلامي هامش ص١٤.
٤- تاريخ التصوف الإسلامي ص١٤.

إخفاءها عن أنظار المسلمين وهي محاولة الاتحاد بالذات الإلهية بزعمهم وذلك عن طريق المجاهدات والرياضات النفسية والمعرفة الصوفية.

ج ـ نشأة التصوف وفيه :

١ ـ تمهيد : كيفية نشأة التصوف .
٢ ـ مراحل نشأة التصوف وفيه : ثلاث مراحل.

ج ـ نشأة التصوف :

١ ـ تمهيد : كيفية نشأة التصوف

لم يعرف التصوف إلا في أواخر القرن الثاني حيث كان المسلمون الأوائل إنما ينتسبون إلى الأسماء الشرعية كالإسلام والإيمان والتقوى والزهد وما أشبه ذلك.

ثم ظهرت طائفة بالغت في بعض العبادات الشرعية حتى انتهى بهم الأمر أن أصبحت طائفة لها طريقها الخاص بها الذي تسربت إليه رواسب الجاهليات القديمة عن قصد وعن غير قصد حتى انتهى الأمر بهذه الطائفة إلى عقائد وثنية وعبادات بدعية وهذا ما يصوره لنا ابن الجوزي رحمه الله عن هذه الطائفة فيقول: (كانت النسبة في زمن رسول الله ﷺ إلى الإيمان والإسلام فيقال مسلم ومؤمن. ثم حدث اسم زاهد وعابد. ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها. وأخلاقا تخلقوا بها ورأوا أن أول من انفرد به بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة واسمه الغوث بن مر فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية...

وهذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين ولما أظهره أوائلهم تكلموا فيه وعبروا عن صفته بعبارات كثيرة وحاصلها أن التصوف عندهم رياضة النفس ومجاهد الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق...

وعلى هذا كان أوائل القوم فلبس إبليس عليهم في أشياء ثم لبس على من بعدهم من تابعيهم فكلما مضىٰ قرن زاد طمعه في القرن الثاني فزاد تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن.

وكان أصل تلبيسه عليهم أن صدهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل فلما أطْفِأ مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات. فمنهم من أراه أن المقصود من ذلك ترك الدنيا في الجملة فرفضوا ما يصلح أبدانهم...

ثم جاء أقوام فتكلموا لهم في الجوع والفقر والوساوس والخطرات...

وجاء آخرون فهذبوا مذهب التصوف وأفردوه بصفات ميزوه بها من الاختصاص بالمرقعة والسماع والوجد والرقص والتصفيق...

ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق. ففسدت عقائدهم. فمن هؤلاء من قال بالحلول ومنهم من قال بالاتحاد وما زال إبليس يخبطهم بفنون البدع حتى جعلوا لأنفسهم سننا)(١).

ومما يدل على أن التصوف نشأ في أواخر القرن الثاني الهجري هو كون هذا الاسم - التصوف - لم يعرف إلا في ذلك التاريخ.

١- تلبيس إبليس ص١٤٥و ١٤٧و ١٤٨.

يقول السهروردي في ذلك: (هذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله ﷺ، وقيل: كان في زمن التابعين.

ونقل عن الحسن البصري رحمة الله عليه، أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف، فأعطيته شيئا، فلم يأخذ، وقال: معي أربع دوانق(١) يكفيني ما معي... وقيل: لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة)(٢).

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كيف نشأ التصوف فيقول: (... وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية وصار في ولاة الأمور كثير من الأعاجم... وعربت بعض الكتب العجمية من كتب الفرس والهند والروم... حدثت ثلاثة أشياء. «الرأي» و «الكلام» و «التصوف».

وظهر أحمد بن علي الهجيمي... ومن اتبعه من المتصوفة وبني دويرة للصوفية: هي أول ما بني في الإسلام...

ولهؤلاء من التعبد المحدث طريق يتمسكون به مع تمسكهم بغالب التعبد المشروع، وصار لهؤلاء حال من المساع والصوت حتى أن أحدهم يموت ويغشىٰ عليه... وكان «أهل المدينة» أقرب من هؤلاء وهؤلاء في

١- الدانق سدس الدرهم. راجع لسان العرب ج١ مادة دنق ص١٠٥.
٢- عوارف المعارف ص٢١٤و ٤١٥.

القول والعمل إذ لم ينحرفوا انحراف الطائفتين(١) من الكوفيين والبصريين)(٢).

ويبين الشيخ إحسان إلهي ظهير كيف نشأ التصوف وذلك بعد أن ذكر زهد الرسول ﷺ وصحابته الكرام والتابعين لهم ذكر أنه خَلَفَ من بعدهم خَلْف انغمسوا في الملذات والترف وأكثرهم من العرب الفاتحين فقال: (فحصل رَدّ الفعل في نفوس المغلوبين المغزوين والمقهورين من الموالي والفرس والمفلسين وأصحاب النفوس الضعيفة المتوانية خاصة فهربوا عن الحياة ومناضلتها، وجدها وكدها ولجأوا إلى الخانقاوات والتكايا والزوايا والرباطات(٣)، فرارا من المبارزة والمناضلة وصبغوا هذا الفرار والانهزام ورد الفعل صبغة دينية...

كما كان هنالك أسباب ودوافع ومؤثرات أخرى، وكذلك أيدٍ خفية دفعتهم إلى تكوين فلسفة جديدة للحياة(٤) ... فظهر التصوف

١- يقصد شيخ الإسلام بانحراف الكوفيين هو قولهم "بالرأي" مع ما كان فيهم من التشيع الفاحش. ويقصد بانحراف البصريين "التصوف" راجع الفتاوى ج١٠ ص٣٥٨.

٢- الفتاوى ج٣ ص٣٥٧ وما بعدها.

٣- الخانقاوات والتكايا والزوايا والرباطات أماكن لإقامة الصوفية.

٤- من أوائل من تنبه لهذه الايدي الخفية التي تكيد للإسلام وأهله أبو الريحان البيروني رحمه الله تعالى حيث قال: (وإن كان الإسلام مكيداً في مبادئه بقوم من مُناوئيه أظهروه بانتحال وحكوا لذوي السلامة في القلوب من كتبهم ما لم يخلق الله منه فيها شيئاً لا قليلاً ولا كثيراً فصدقوهم وكتبوها عنهم مفترين بنفاقهم وتركوا ما عندهم من الكتاب الحق لأن قلوب العامّة إلى الخرافات أميل فتشوشت الاخبار لذلك) - راجع تحقيق ما للهند من مقولة ص١٩٦. ولقد صرح في موضع آخر باتهام ابن المقفع - ابن المقفع كان زرادشتيا وأسلم كان متهما بالزندقة حتى أن المهدي بن المنصور قال: (ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع) ألف ابن المقفع عدة رسائل وكتب وقتل على الزندقة عام١٤٣هـ وقيل ١٤٥هـ. راجع وفيات الأعيان ج١ ص٢١١ - وغيره من المترجمين فقال عن كتاب كليلة ودمنة: (فإنه تردد بين

بصورة مذهب مخصوص وبطائفة مخصوصة... في القرن الثالث من الهجرة وما بعده)(١).

الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع في زيادته باب "برزويه" فيه قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب "المنانيّة" وإذا كان متّهماً فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل) ـ راجع تحقيق ما للهند من مقولة ص١١١.

١ـ التصوف المنشأ والمصادر ص٤٤و ٤٥ ونحوه في الصلة بين التصوف والتشيع ج١ ص٣٧١.

٢ ـ مراحل نشأة التصوف:

يتبين مما تقدم من كلام العلماء أن التصوف تدرج في غلوه على مراحل نعرض هنا بإيجاز تلك المراحل وما اتسمت به كل مرحلة مع ذكر لزعماء التصوف فيها.

المرحلة الأولى: تبدأ هذه المرحلة من بداية القرن الثاني حتى نهايته تقريبا، وكانت تتسم بالمبالغة والغلو في الزهد لدرجة تصل إلى تعذيب الجسد، ولم تكن - في هذه المرحلة - قد تأسست الجماعات التي تؤلف طريقة صوفية ولم يكن لهم رئيس أو نظام يسيرون عليه وكانت البصرة هي المركز الرئيسي لهذه الطائفة، وفي هذه المرحلة اطلق اسم الصوفية عليهم. وكان من أبرز زعماء هذه المرحلة:

١- أبو هاشم الكوفي أول من سمي بـ «الصوفي»(١) توفي عام ١٥٠هـ.

٢- إبراهيم بن أدهم البلخي «أحد أمراء بلخ الذي حكيت قصته على مثال قصة بوذا»(٢) المتوفى سنة ١٦٢هـ.

٣- أبو سليمان داود بن نصير الطائي المتوفى سنة ١٦٦هـ(٣).

٤- رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية مولاة آل عتيك المشتهرة

١ـ في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٣ نقلا عن نفحات الأنس لجامي.

٢ـ المرجع السابق ص٧٠ انظر ترجمته في الرسالة القشيرية ج١ ص٥٤ـ٥٦، وكشف المحجوب ج١ ص٣١٤، والبداية والنهاية ج١٠ ص١٣٥، وعوارف المعارف ج١ ص٥٧.

٣ـ انظر ترجمته في الرسالة القشيرية ج١ ص٨١.

بما يسمىٰ بـ «العشق الإلهي» وهو عبارة عن: التعبد لله لا خوفا من ناره وطمعا في جنته وحبا له بل التعبد له عشقا فقط(١) فقد قالت: (ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته)(٢) وروي أنها قالت:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس(٣).

توفيت رابعة سنة ١٨٥هـ في القدس(٤).

٥- معروف بن فيروز الكرخي يقول عنه القشيري: (كان من المشايخ الكبار، مجاب الدعوة، يستسقى بقبره(٥) ... مات سنة مائتين وكان أستاذ السري السقطي... كان أبواه نصرانيان...)(٦) وقد أسلم معروف على يد علي بن موسى الرضا كما يقول السلمي.

المرحلة الثانية: وتبدأ هذه المرحلة من بداية القرن الثالث إلى

١- انظر ترجمتها في البداية والنهاية لابن كثير ج١٠ ص١٨٦ فقد قال عنها: "تكلم فيها أبو داود السجستاني واتهمها بالزندقة فلعله بلغه عنها أمر" قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقال بعضهم من عَبَد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عَبَدَ الله بالخوف وحده فهو حروري "خارجي" ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجي، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد) راجع الفتاوى ج١٠ ص٨١.

٢- نقلا عن كتاب: رابعة العدوية عذراء البصرة البتول ص٩٣.

٣- البداية والنهاية ج١٠ ص١٨٧.

٤- المرجع السابق ج١٠ ص١٨٧.

٥- الاستسقاء لا يكون بقبر أحد بل بدعاء الرجل الصالح كما فعل الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد روى البخاري رحمه الله: (أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا قال: فيسقون) كتاب الاستسقاء، الباب الثالث رقم الحديث في الفتح ١٠١٠.

٦- الرسالة القشيرية ج١ ص٦٥ وما بعدها وانظر ترجمته في كشف المحجوب ج١ ص٣٢٥، وطبقات الصوفية للسلمي ص٢١.

نهاية القرن الرابع تقريبا، وفي هذه المرحلة اكتمل التصوف بعلومه ورسومه وأسست الزوايا والأربطة التي يجتمع فيها المتصوفة كاجتماع الرهبان في الأديرة، وألفت في هذه المرحلة الكتب الخاصة بالتصوف وكان لها دور كبير في نشر الثقافة الصوفية بين المجتمع المسلم.

فمن هذه الكتب:

١- التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠هـ.

٢- اللمع لأبي نصر عبد الله بن علي السَّرَّاج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨هـ.

٣- قوت القلوب لأبي طالب محمد بن علي المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ.

٤- طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة ٤١٢هـ(١).

وفي هذه المرحلة دخل في التصوف كثير من الأفكار الغربية والمعتقدات المخالفة للقرآن والسنة مثل الفناء والاتحاء والحلول والكشف وكل هذه الأفكار المخالفة للإسلام كانت موجودة في البلاد التي فتحها المسلمون فدخلت هذه الأفكار مع من دخل في الإسلام إما

١- السلمي متأخر الوفاة عن القرن الرابع بقليل إلا أنه يحتمل أنه ألف كتابه قبل نهاية القرن الرابع ومن ناحية أخرى انتفع السلمي ممن ألف قبله عن الطبقات كما يقول أحمد الشرباصي مقدم كتاب الطبقات للسلمي: (أن السلمي ليس أول من ألف في طبقات الصوفية فقد سبقه غيره ممن انتفع السلمي بكتاباتهم ولكن كتب الذين سبقوه قد ضاعت...) مقدمة الطبقات ص٥.

جهلا أو عمدا فحصل التأثير والتأثر يبين ذلك قائمة زعماء التصوف في هذه الفترة الذين كان أغلبهم من بلاد فارس مثل:

١- أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني ينسب إلى بلدة «داريا» غرب دمشق وهو في الأصل من أهل واسط في العراق توفي سنة ٢١٥هـ(١).

٢- بشر بن الحارث الحافي أصله من «مرو» سكن بغداد ومات بها سنة ٢٢٧هـ(٢).

٣- الحارث المحاسبي وهو أول من ألف في التصوف سمىٰ كتابه «الرعاية لحقوق الله» توفي سنة ٢٤٣هـ(٣).

٤- ذو النون المصري كان أبوه نوبيا ثم سكن أخميم في مصر فسمي المصري (قال أبو يونس: امتحن وأوذي لكونه أتى بعلم لم يعهد ...)(٤).

٥- سري بن المغلس السقطي خال الجنيد وأستاذه وهو أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال»(٥) ويقول عنه الهجويري: (أول من خاض في ترتيب المقامات وبسط الأحوال وأكثر

١- راجع ترجمته في طبقات الصوفية للسلمي ص٢٠ والرسالة القشيرية ج١ ص٩٦.
٢- راجع ترجمته في طبقات الصوفية للسلمي ص١٣ والرسالة القشيرية ج١ ص٧٣.
٣- راجع ترجمته في طبقات الصوفية للسلمي ص١٦ والرسالة القشيرية ج١ ص٧٨.
٤- راجع هامش ص٥٨ من الجزء الاول من الرسالة القشيرية وترجمته في طبقات الصوفية ص١٠.
٥- طبقات الصوفية ص١٤.

مشايخ العراق من مريديه)(١) توفي سنة ٢٥١هـ(٢).

٦- أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي كان جده مجوسيا نقل عنه القشيري قوله: (منذ ثلاثين سنة أصلّي، واعتقادي في نفسي عند كل صلاة أصليها: كأني مجوسي أريد أن أقطع زُنّاري)(٣) وقد كان له دور بارز خطير في انحراف الصوفية وإدخال بعض المعتقدات الفاسدة كالقول بالفناء والاتحاد بالله ولقد سُمِّي ذلك «شطحا»(٤) لئلا يؤاخذ عليه من يقوله.

توفي أبو يزيد سنة ٢٦١هـ(٥).

٧- الجنيد بن محمد البغدادي ويعرف بـ «شيخ الطائفة» أصله من نهاوند توفي سنة ٢٩٧هـ(٦).

١- كشف المحجوب ج١ ص٣٣٢.

٢- راجع ترجمته في الرسالة القشيرية ج١ ص٦٩، وطبقات الصوفية ص١٤، وكشف المحجوب ج١ ص٣٢١.

٣- الرسالة القشيرية ج١ ص٩٠.

٤- الشطح هو "كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى" راجع اللمع ص٤٢٢ أو هو: (عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته) اللمع ص٤٥٣. ولقد بين د/ عبد الرحمن بدوي عناصر الشطح الضرورية لوجوده فقال: (أولا: شدة الوجد. وثانيا: أن تكون التجربة تجربة اتحاد وثالثا: أن يكون الصوفي في حال سكر. ورابعا: أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهيا يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره. وخامسا: أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور فينطق مترجما عما طاف به متخذا صيغة المتكلم، وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه) راجع شطحات الصوفية ص٩ و ١٠.

٥- راجع ترجمته في طبقات الصوفية ص١٨، وكشف المحجوب ج١ ص٣١٧، والرسالة القشيرية ج١ ص٨٨، والاعلام للزركلي ج٣ ص٢٣٥.

٦- انظر ترجمته في طبقات الصوفية ص٣٦، وكشف المحجوب ج١ ص٣٤٠، والرسالة القشيرية ج١ ص١١٦، والأعلام للزركلي ج٢ ص١٤١.

٨- الحلاج وهو الحسين بن منصور وهو من أهل بيضاء فارس وهو الذي صرح بالحلول وادعاء الألوهية وغيرها. وأورد الهجويري (أن الشبلي قال: «أنا والحلاج شيء واحد فخلصني جنوني وأهلكه عقله» وقال محمد بن خفيف: «هو عالم رباني»... وقد رده بعض أهل الأصول، وهم يعترضون عليه في كلماته التي تعبر عن الامتزاج والاتحاد، وذلك مبالغة منه وتهويل في العبارة... غير أني رأيت فريقا من الملاحدة - أخزاهم الله - في بغداد ونواحيها يدعون توليهم له، وقد جعلوا أقواله حجة لزندقتهم وأسموا أنفسهم الحلاجيين)(١).

قتل ببغداد على الزندقة سنة ٣٠٩هـ(٢).

٩- أبو الحسين أحمد بن محمد النوري خرساني الأصل من بلدة تسمى «بغشور» في بلاد فارس لذلك يعرف بابن البغوي توفي سنة ٢٩٥هـ(٣).

١٠- سهل بن عبد الله التستري من بلاد فارس أحد أئمة القوم وعلمائهم توفي سنة ٢٨٣هـ(٤).

وفي هذه المرحلة المهمة من مراحل التصوف ظهر كثير من رجال التصوف غير ما ذكر آنفا وكان لرجال هذه المرحلة دور بارز في

١- كشف المحجوب ج١ ص٣٦٢ وما بعدها.
٢- راجع ترجمته في المرجع السابق، وطبقات الصوفية ص٧٤، والاعلام ج٢ ص٢٣٦.
٣- راجع ترجمته في طبقات الصوفية ص٣٨، والرسالة القشيرية ج١ ص١٢٣، وكشف المحجوب ج١ ص٣٤٢.
٤- راجع ترجمته في طبقات الصوفية ص٤٨، والرسالة القشيرية ج١ ص٩٢، وكشف المحجوب ج١ ص٣٥١.

تكوين الطرق الصوفية وإدخال المعتقدات الأجنبية فيه. حتى أن الهجويري المتوفى سنة ٤٦٥هـ قد ذكر اثنتي عشرة فرقة «طريقة» نسبت كل واحدة منها إلى شيخ من شيوخ القرنين الثالث والرابع(١).

كما ذكر أنه رأى ثلاثمائة متصوف في خراسان وحدها فقد قال في ذلك: (وإذا عددت جميع المتصوفة من أهل خراسان فإن ذلك يصعب، فقد رأيت ثلاثمائة متصوف في خراسان وحدها، لكل منهم مشرب (٢)، ويكفي أن يكون في العالم واحد منهم، لأن شمس المحبة وإقبال الطريقة في طالع خراسان)(٣).

وهكذا رأينا كثرة رجال التصوف في هذه المرحلة وكان جلهم من بلاد فارس. «لأن شمس المحبة - كما يقول الهجويري - وإقبال الطريقة في طالع خراسان» وخرسان فارسية.
أما نشأة الطرق الصوفية وتعددها فلأن «لكل منهم مشرباً» كما يقول الهجويري.

المرحلة الثالثة: وتمتد هذه المرحلة من أوائل القرن الخامس حتى نهاية القرن السابع وفي هذه المرحلة اكتمل التصوف من الناحية النظرية والعملية وألبس لباسا إسلاميا.

١- كشف المحجوب ج١ ص٣٤٣.
٢- تعدد مشاربهم يدل على تعدد طرقهم أما طريق الحق فهو واحد هو السراط المستقيم سراط الأنبياء والصديقين والشهداء، وهو الإسلام المستند على القرآن الكريم والسنة الصحيحة.
٣- المرجع السابق ج١ ص٣٩١.

وفيه اكتملت النظريات الفلسفية كوحدة الوجود والكشف والاتحاد وغيرها من الأفكار الفلسفية المأخوذة عن الأديان والفلسفات القديمة.

أما من الناحية العملية فقد تشكلت الطرق الصوفية وأصبح لكل منها أذكار خاصة ولباس خاص ومشايخ يتوارثون رئاستها وبنيت المساجد على القبور وانتشرت في هذه المرحلة بعض المظاهر الشركية وكثر الجهل بين عوام المسلمين وانقلبت الموازين وعم الفساد واستطاعت الصليبية أن تدخل بلاد المسلمين وتسترق رقابهم وبلادهم.

وكان من أبرز رجال التصوف في هذه المرحلة الذين كان لهم دور بارز في اكتمال التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية:

١- أبو حامد الغزالي وهو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي المولود بطوس في بلاد فارس عام ٤٥٠هـ فلقد مر الغزالي بأطوال(١) كثيرة كان أهمها وأثراها انتاجا طور التصوف فلقد جد واجتهد في إبراز التصوف وإلباسه اللباس الإسلامي أو قل إن شئت حاول أن يحول الإسلام إلى تصوف وبسبب الصبغة الإسلامية السنية على ما كتب أصبح الغزالي يسمى حجة الإسلامي وما كتبه يسمى «التصوف

١- راجع الأطوال التي مر بها الغزالي ورحلته المليئة بالشك والحيرة والتي ذكرها في كتابه المنقذ من الضلال.

السُنِّي»(١) فمن كتبه الكثيرة التي بلغت أكثر من خمسة وستين كتابا ورسالة منها:

١- إحياء علوم الدين.
٢- الاقتصاد في الاعتقاد.
٣- المضنون به على غير أهله.
٤- الرسالة اللدنية.
٥- مشكاة الأنوار.
٦- المنقذ من الضلال(٢).

ولقد كان لكتبه هذه وغيرها أكبر الأثر فيما اتسمت به هذه المرحلة من سمات بارزة. وتوفي الغزالي بطوس عام ٥٠٥هـ.

٢- محي الدين بن عربي وهو محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي الأندلسي المولود عام ٥٦٠هـ بمرسية بالأندلس فقد كان لابن عربي دور بارز في إرساء عقيدة وحدة الوجود الصوفية وحامل لوائها بلا منازع ولقد سيطرت عليه عقيدته هذه فجميع كتبه في تقريرها وتوكيدها وكان ابن عربي واسع الاطلاع على الثقافات متنوع المعارف كثير التأليف فقد تجاوزت مؤلفاته المائتين ما بين كتاب كبير ورسالة صغيرة من أهمها:

«١- الفتوحات المكية.
٢- فصوص الحكم.

١- في مقابل التصوف الفلسفي وإلا فليس في السنة تصوف.
٢- راجع كتاب (أبو حامد الغزالي والتصوف) ص٢٧ وما بعدها.

٣- الإسرا إلى المكان الأسرىٰ.
٤- مفاتيح الغيب.
٥- مراتب علوم الوهب.
٦- الإعلام بإشارات أهل الإلهام.
٧- مشكاة الأنوار فيما روي عن الله عز وجل من الأخبار.
٨- عنقاء مغرب.
٩- محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار.
١٠- ديوان «ترجمان الأشواق» شعر غزلي مفسر تفسيراً رمزياً صوفياً »(١).

وفي هذه الفترة تأسست الطرق الصوفية بشكل أكثر تنظيما ولا تزال بعض هذه الطرق موجودة إلى الآن منها على سبيل المثال:

١- الطريقة الرفاعية أسسها أحمد بن أبي الحسن الرفاعي المولود بالعراق عام ٥١٢هـ والمتوفى في أم عبيدة بالعراق سنة ٥٨٧هـ، ولا يزال لهذه الطريقة أتباع في مصر والشام والعراق وغيرها(٢).

٢- الطريقة الشاذلية أسسها أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي ولد بقرية «غمارة» القريبة من «سبته» في المغرب وتنقل في بلاد المغرب والمشرق فسافر إلى العراق وسمي بالشاذلي نسبة إلى قرية «شاذلة» في تونس وبها أسس طريقته وتوفي الشاذلي

١- نقلا عن تاريخ فلاسفة الإسلام ص٢٩٥ بتصرف.
٢- الطرق الصوفية بمصر نشأتها ونظمها وأروادها ص٩٧ وما بعدها.

بصعيد مصر سنة ٦٥٦هـ(١).

٣- الطريقة البدوية أسسها أحمد بن علي البدوي المولود بفاس بالمغرب سنة ٥٩٦هـ ارتحل مع والده إلى مكة ثم ارتحل بعد بلوغه الثامنة والثلاثين إلى العراق والتقى بأتباع الطريقة الرفاعية وأخيرا استقر بمصر في طنطا وأسس فيها طريقته وتوفي فيها سنة ٦٧٥هـ(٢).

٤- الطريقة الدسوقية أو البرهانية أسسها برهان الدين إبراهيم بن عبد العزيز الدسوقي المولود سنة ٦٥٣هـ والمتوفى سنة ٦٩٦هـ ولا يزال لهذه الطريقة كثير من الأتباع في مصر وغيرها(٣).

وهكذا نشأ التصوف من الغلو في الزهد والمبالغة فيه ثم تدرج في فكره وعقيدته وتنظيمه حتى وصل إلى ما وصل إليه من خروج على الدين باسم الدين من القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود أو المظاهر الشركية أو غير ذلك.

١- المرجع السابق ص١٩٣ وما بعدها.
٢- المرجع السابق ص١٥٩ وما بعدها.
٣- المرجع السابق ص١٤٩ وما بعدها.

د ـ الفرق بين الزهد والتصوف

يشتمل على :

١ ـ تعريف الزهد في اللغة ٠
٢ ـ تعريف وبيان الزهد الشرعي ٠
٣ ـ التصوف والزهد عند الصوفية ٠

د ـ الفرق بين الزهد والتصوف:

١ ـ تعريف الزهد في اللغة:

قبل أن نذكر الفرق بين الزهد والتصوف لعله من المناسب معرفة معنى الزهد من الناحية اللغوية ومن الناحية الشرعية أيضا.

فالزهد في اللغة كما قال الفيروز آبادي وغيره: (زَهِدَ فيه وعنه - زُهدًا، وزهادة: أعرض عنه، وتركه لاحتقاره، أو لتحرجه منه أو لقلته، وزَهُدَ في الشيء رغب عنه)[١].

٢ ـ تعريف وبيان الزهد الشرعي:

الزهد الشرعي قد بينه العلماء وعرّفوه بالقول والعمل بما يكفي ويشفي فقد قال ابن قدامة عن الزهد الشرعي: (عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، وشرط المرغوب عنه أن يكون مرغوبا بوجه من الوجوه فمن رغب عن شيء ليس مرغوبا فيه ولا مطلوبا في نفسه لم يسم زاهدا، كمن ترك التراب لا يسمى زاهدا ...

وليس الزهد: ترك المال وبذله على سبيل السخاء والقوة واستمالة القلوب فحسب، بل الزهد أن يترك الدنيا للعلم بحقارتها

١ـ مادة زَهَدَ في القاموس المحيط ج١ ص٣٠٨ ولسان العرب ج٣ ص١٩٦ والمعجم الوسيط ص٤٠٤و ٤٠٥.

بالنسبة إلى نفاسة الآخرة)(١).

وقال سفيان الثوري: (الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ ولا لبس العباء)(٢).

فالزهد في الإسلام ليس بقلة المال أو الحرمان من الجاه أو تحريم الحلال، إنما الزهد هو خلو القلب من هذه الأشياء وأمثالها حتى لو ملكها الإنسان ووهبت له. فإن الزهد زهد القلوب بأن تقبل على الله عز وجل فلا يحجبها عنه مال ولا جاه ولا ولد كما كان حال أولياء الله الذين أنعم الله عليهم بنعم الدنيا فلم يزدهم ذلك إلا صلاحا وبرا.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى وهو يذكر أنواع الزهد للمشمرين فيه:

(النوع الأول: الزهد في الدنيا جملة، وليس المراد تخليها من اليد ولا إخراجها، وقعوده صفرا، وإنما المراد إخراجها من قلبه بالكلية، فلا يلتفت إليها، ولا يدعها تساكن قلبه، وإن كانت في يده، فليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، وإنما الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك)(٣).

(فقد كان سليمان وداود عليهما السلام من أزهد أهل زمانهما ولهما من المال والملك والنساء ما لهما وكان نبينا ﷺ من أزهد البشر

١- مختصر منهاج القاصدين ص٣٤٦.

٢- مدارج السالكين ج٢ ص٣٢٤.

٣- باختصار وتصرف عن: طريق الهجرتين ص٤٥٤.

على الإطلاق وله تسع نسوة، وكان علي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف والزبير وعثمان - رضي الله عنهم - من الزهاد مع ما كان لهم من الأموال، وكان الحسن بن علي رضي الله عنهما من الزهاد مع أنه كان من أكثر الأمة محبة للنساء ونكاحا لهن وأغناهم، وكان عبد الله بن المبارك من الأئمة الزهاد. وكان له رأس مال يقول: لولا هو لتمندل بنا هؤلاء)(١)
.

فهذا هو الزهد الشرعي الذي يشهد له القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والذي بينه علماء هذه الأمة وفقهائها بالقول والعمل فالمسلم يزهد في الدنيا ويتعلق قلبه بخالقه عز وجل راجيا ثوابه ومرضاته.

أما الزهد عند الصوفية فهو غير ذلك.

التصوف والزهد عند الصوفية:

التصوف والزهد عند الصوفية يختلف عن الزهد في الإسلام يظهر ذلك من تعريفاتهم للزهد والتصوف وحكاياتهم.

فقد قال السهروردي: (فقد تشتبه الإشارات في الفقر بمعاني الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة ولا يتبين للمسترشد بعضها من بعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر والتصوف غير الزهد،

١- مدارج السالكين ج٢ ص٣٢٤.

فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا وإن كان زاهدا وفقيرا)(١).

ثم زاد السهروردي توضيحاً فقال: «وسأوضح معنى يفترق الحال به بين التصوف والفقر، نقول: الفقير في فقره متمسك به، متحقق بفضله، يؤثره على الغنى متطلع إلى ما تحقق من العوض عند الله حيث يقول رسول الله ﷺ: «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم: وهو خمسمائة عام»(٢). فكلما لاحظ العوض الباقي أمسك عن الحاصل الفاني لفوات الفضيلة والعوض، وهذا عين الاعتلال في طريق الصوفية لأنه تطلّع إلى الأعواض وترك لأجلها.

والصوفي يترك الأشياء لا للأعراض الموعودة بل للأحوال الموجودة فإنه ابن وقته»(٣).

إذا الصوفي يعمل الأعمال ويعذب الجسد ويغالي في الزهد لا لعوض يرجوه من الله ولا لطلب الجنة والنجاة من النار بل لشيء آخر هو طلب المكاشفة أو الفناء أو غير ذلك من الأحوال التي تطرأ عليه في أي وقت من الأوقات وعليه فكل صوفي زاهد وليس كل زاهد صوفي.

١- عوارف المعارف ص٢٠٣.
٢ - أخرجه أحمد في مسنده ج ٢ ص٣٤٣، والترمذي برقم ٢٣٥٤ وابن ماجه في سننه برقم ٤١٢٢ صححه الالباني في صحيح الجامع رقم الحديث ٧٩٣٢ بلفظ :(يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم: وهو خمسمائة عام).
٣- عوارف المعارف ص٢٠٤.

يقول السهروردي: (وبالإسناد الذي سبق إلى عبد الرحمن قال: سمعت أبا عبد الله الرازي يقول: سمعت مظفرا القرمسيني يقول: الفقير(١): الذي لا يكون له إلى الله حاجة، قال: سمعته يقول: سألت أبا بكر المصري عن الفقير فقال: الذي لا يملِك ولا يُملَك)(٢).

فالصوفي عندهم هو الذي لايكون له إلى الله حاجة لأنه - بزعمهم - لايَمْلك ولايُملك فهو ليس ملكاً لله وعبد له.

والصوفية لهم تفسير غريب في قول الله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾(٣).

(قال بعضهم - أي مشايخ الصوفية - الظالم: الزاهد، والمقتصد: العارف، والسابق: المحب)(٤).

إذا فالزاهد عندهم ظالم ولا يرضون بأن يكونوا ظالمين!!

لذا سُمي الزهد عندهم غفلة فقد سئل الشبلي عن الزهد فقال: (الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة)(٥).

ونعرض هنا نماذج من حكايات الصوفية مما يتبين من خلاله

١- المقصود هنا بالفقير "الصوفي" ذلك لأنه قال بعد ذلك: (وأهل الشام لا يفرقون بين التصوف والفقر) عوارف المعارف ج١ ص٢٠٣ وأيضا المعنى مستقيم في عرف الصوفية.

٢- عوارف المعارف ج١ ص٢٠٢.

٣- سورة فاطر الآية ٣٢.

٤- عوارف المعارف ج١ ص٢٢٠.

٥- اللمع ص٧٣.

حقيقة التصوف المخالفة للزهد الشرعي.

فمن ذلك قول السراج الطوسي: (وحكى عن أبي جعفر الدراج رحمه الله تعالى، قال: خرج أستاذي يوما يتطهر، فأخذت كِنْفَه ففتشته، فوجدت فيه شيئا من الفضة مقدار أربعة دراهم، فتحيرت في أمري، وكان لنا أوقات لم نأكل شيئا، فلما رجع قلت له: كان في كنفك كذا ونحن جياع قال: هاه أخذته رُدَّه، ثم قال لي بعد ذلك: خذه واشتر به شيئا، فقلت بحق معبودك ما أمر هذه الفضة؟ فقال: لم يرزقني الله تعالى شيئا من الدنيا لا صفراء ولا بيضاء غيرها، فأردت أن أوصي أن تدفن معي فإذا كان يوم القيامة أردها إلى الله تعالى، أقول: هذه التي أعطيتني من الدنيا)(١).

والصوفية يبالغون في تعذيب الجسد ويسمونه «مجاهدة النفس» ويرونه هو الطريق إلى المشاهدة ـ أي مشاهدة الحق تعالى ـ وذلك مخالف للزهد الشرعي.

يقول الهجويري في ذلك: (وقد أثبت جميع المحققين - من الصوفية - المجاهدات وقالوا أنها أسباب المشاهدات إلا ذلك الشيخ الكبير (٢) الذي جعل المجاهدة علة المشاهدة وجعل للطلب تأثيرا عظيما في إدراك الحق ... وقال رضي الله عنه: «المشاهدات مواريث

١- اللمع ص٢٥٨.
٢- هو سهل بن عبد الله التستري مر ذكره قبل في كلامه.

المجاهدات»)(١).

ومن مجاهداتهم المزعومة ما أورده الطوسي بقوله: (وحكي عن عبيد اليسري رحمه الله أنه كان إذا دخل رمضان دخل البيت وسدَّ عليه الباب، ويقول لامرأته، اطرحي كل ليلة رغيفا من كوة في البيت. ولا يخرج منه حتى يخرج رمضان، فتدخل امرأته البيت فإذا الثلاثون رغيفا موضوعة في ناحية البيت)(٢).

ولقد أجاز الصوفية في سبيل المجاهدة التسولَ وعللوا ذلك بعلل ثلاث يقول الهجويري: (والمشايخ رضي الله عنهم أجازوا السؤال لعلل ثلاث:

العلة الأولى: لفراغ البال، وقالوا أننا لا نجعل لرغيفين قيمة أن نقضي النهار والليل في انتظارهما ... .

العلة الثانية: أنهم سألوا لرياضة النفس ليحتملوا ذل السؤال ويشقوا على أنفسهم... .

العلة الثالثة: أنهم سألوا الخلق لحرمة الحق... ولأن يعرض العبد حاجته على الوكيل يكون ذلك أقرب إلى الاحترام والعزة من أن يعرضها على الله...)(٣).

وهكذا عرفنا التصوف والزهد والفرق بينهما عند الصوفية ويظهر الفرق جليا بينهما وبين الزهد المشروع ويظهر أيضا أن التصوف مذهب مبتدع دخيل على الإسلام وأهله. مغالٍ في الزهد مبالغ فيه.

١- كشف المحجوب ج٢ ص٤٣٢.
٢- اللمع ص٢١٧.
٣- كشف المحجوب ج٢ ص٦٠٤و ٦٠٥.

الباب الأول : النصرانية وتأثر التصوف بها

ويشتمل على :
تمهيد وخمسة فصول

التمهيد : تعريف موجز بالنصرانية

تمهيد:

تعريف موجز بالنصرانية:

النصرانية هي ديانة سماوية خاصة ببني إسرائيل رسولها المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قال تعالى: ﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد﴾(١).

وكان ميلاد عيسى عليه السلام من مريم من غير أن يمسسها بشر وتكلمه وهو في المهد وإتيانه بالمعجزات الكثيرة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والإخبار بالمغيبات وغير ذلك بإذن الله كما قال تعالى: ﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتُكُم بآيةٍ من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرىءُ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين * ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحلَّ لكم بعض الذي حُرِّم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون * إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾(٢).

لذلك كله ولأمر يعلمه الله قالت النصارى إن المسيح هو ابن الله مشابهة لليهود ومن قبلهم من الكفار كما قال تعالى : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النّصٰرى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفوٰههم

١ـ سورة الصف الآية ٦.

٢ـ سورة آل عمران الآية ٤٩و ٥٠و ٥١.

يضٰهئون قول الذين كفروا من قبل قٰتلهم الله أنىٰ يؤفكون﴾(١).

وقالوا أيضا إنه صلب ولقد رد الله عليهم وعلى اليهود الذين زعموا أنهم هم الذين قتلوه بقوله: ﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتٰنا عظيما * وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شكٍ منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا * بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزًا حكيمًا﴾(٢).

وقول اليهود على مريم البهتان العظيم هو قذفها بالزنا.

ولقد كان الإسلام عظيمًا حقًا خلافًا لليهودية والنصرانية المحرفتان حيث بَين أن المسيح عبد الله ورسوله.

قال تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسُولُ الله وكَلِمَتُه ألقٰها إلى مريم وروحٌ منه فآمنوا بالله ورُسُله ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرًا لكم إنما الله إله واحدٌ سُبحٰنه أن يكون له ولدٌ له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا * لن يستنكف المسيح أن يكُونَ عبدًا للّه ولا الملٰئكة

١- سورة التوبة الآية ٣٠.
٢- سورة النساء الآية ١٥٦و ١٥٧و ١٥٨.

المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعًا﴾(١).

وكان بسبب غلو النصارى في عباداتهم وزهدهم وخوفهم وما جعل الله في قلوبهم من رأفة ورحمة أن ابتدعوا «الرهبانية» من عند أنفسهم يبتغون بها رضوان الله ومع ذلك لم يرعوها حق رعايتها كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿ثم قفينا على آثارهم برُسُلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وءاتينٰه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمةً ورهبانيةً ابتدعوها ما كتبنٰها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين ءامنوا منهم أجرهم وكثير منهم فٰسقون﴾(٢).

وبسبب الرهبانية وتحريف الإنجيل ونسيانه ضل النصارى طريق الهدى فسماهم الله في سورة الفاتحة ﴿الضالين﴾(٣) لأنهم لم يسيروا على طريق المسيح عليه السلام قال تعالى: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلٰهين من دون الله قال سبحٰنك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كُنتُ قُلتُه فقد علمته تعلم مافي نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت عَلَّامُ الغيوب * ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربّكُم وكُنتُ عليهم شهيدًا ما دمتُ فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيبَ عليهم وأنت على كل شيءٍ شهيد﴾(٤).

١- سورة النساء الآية ١٧١و ١٧٢.
٢- سورة الحديد الآية ٢٧.
٣- قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله عند تفسير سورة الفاتحة في قوله تعالى: ﴿ولا الضالين﴾ النصارى جهلة لا يعرفون الحق فكان الضلال أخص صفاتهم... وقد يبين أن الضالين النصارى قوله تعالى: ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل﴾ سورة المائدة الآية ١٧٧. راجع أضواء البيان ج١ ص٤٤.
٤- سورة المائدة الآية ١١٦و ١١٧.

الفصل الأول : الرهبانية وأثرها في التصوف

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : الرهبانية عند النصارى

ويشتمل على:

تمهيد ومطلبين

التمهيد : تعريف الرهبانية وفيه
أ ـ التعريف اللغوي.
ب ـ تعريف الرهبانية عند النصارى.

المطلب الأول : الفقر الاختياري عند الرهبان.
المطلب الثاني: التبتل عند الرهبان.

المبحث الأول: الرهبانية عند النصارى

تمهيد:

تعريف الرهبانية:

أ- التعريف اللغوي:

الرهبانية مصدر الراهب، والراهب هو: (المتعبد في الصومعة، وأحد رهبان النصارى ، والجمع الرهبان).

وفي التنزيل العزيز: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله﴾(١).

(والتَّرهُّبُ: التَّعَبُّد، وقيل: التعبد في صومعته. ... وأصل الرهبانية من الرهبة ثم صارت إسمًا لما فضل عن المقدار وأفرط فيه.

قال ابن الأثير: (هي من رهبنة النصارى قال: وأصلها من الرهبة: الخوف: كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها، والزهد فيها والعزلة عن أهلها، وتعهد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصي نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغير ذلك من أنواع التعذيب)(٢).

ب ـ تعريف الرهبانية عند النصارى:

الرهبانية في عرف النصرانية: (معناها: الزهد والتنسك أو

١ـ سورة الحديد الآية ٢٧.

٢ـ لسان العرب جا ص٤٣٧و ٤٣٨، والمعجم الوسيط جا ص٣٧٧ مادة رَهَبَ.

الانعزال والإنفراد بقصد التبتل والعبادة مع اختيار الفقر طوعا)(١).

ويقول القس يوسف أسعد عن الرهبانية: (هي ليست رتبة فوق الإيمان المسيحي... إنما هي تطبيق للإيمان المسيحي، وسلوك نحو الملكوت الأبدي. وهي بذلك عشرة مع يسوع، فتصبح ملامحها خاضعة لسمات العشرة الصادقة ليسوع)(٢).

أما سبب التسمية بهذا الاسم فيقول عنه القس يوسف أسعد: (يسمونه راهبا لأنه يرهب الله: في نومه ويقظته، في مشيه ورقوده، في صمته وحديثه، في خموله ونشاطه، في أكله وصومه، في ضعفه وفي نصرته إنه إنسان يرهب الله محبوبه. فليس الحب عنده مدعاة لعدم الهيبة والاحترام إنما كلما ازداد حبا لمحبوبه كلما زاد رهبة منه)(٣).

ولقد سمىٰ النصارى الحياة الرهبانية «طريقا» و «طريقة» فقد ورد في كتاب «الحياة الرهبانية» أن: (الحياة الرهبانية طريق بل هي «الطريق». بعبارة أخرى ينبغي الانطلاق من كلام الله القائل: «أنا هو الطريق والحق والحياة... إن الراهب بين المسيحيين يمثل إذا الطريق ويجسده حتى نهايته. ولكنه بولائه هذا وأمانته لا يفعل بالحقيقة شيئا سوى مواصلة التقليد الرسولي لأن المسيحيين قبل إنطاكية كانوا يُدعون «الإخوة» وإيمان المسيحي كان يُدعى «الطريق».

الراهب يسمي الحياة الرهبانية «طريقا» أو «طريقة» لأن الله

١- تاريخ الرهبنة والديرية في مصر ص٢٣.
٢- الرهبنة ص٤.
٣- المرجع السابق ص٣و ٤.

إنما هو حياة.

وليس على سبيل الصدفة أن يجمع يوحنا الإنجيلي «الطريق والحق والحياة» معا)(١).

وهكذا سار الرهبان النصارى في طريق الترهب فانعزلوا عن الحياة وانفردوا متبتلين مفضلين ذلك على الزواج واختاروا الفقر طوعا لاعتقادهم أن ملكوت السماء لا يدخله غني، وهذا هو طريق الرهبانية النصرانية وهو بعينه طريق التصوف المتأثر بالرهبانية وسيظهر لنا ذلك عند معرفة الفقر الاختياري والعزوبة عند كليهما.

المطلب الأول: الفقر الاختياري عند الرهبان:

عرفنا فيما سبق في تعريف الرهبنة عند النصارى أن «اختيار الفقر طوعا» من لوازم الرهبنة بل إن الأناجيل المحرفة تنص على ذلك وتحبذه لجميع النصارى فمن ذلك ما ورد في إنجيل «متى» من قول المسيح: (إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني... الحق أقول لكم إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السموات وأقول لكم أيضا إن مرور جَمَلٍ من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله)(٢).

وورد في إنجيل «لوقا» قول المسيح لتلاميذه: (كل واحد منكم

١- الحياة الرهبانية ص٢٤و ٣٢.

٢- إنجيل متى الإصحاح ١٦ الفقرة ٢٠-٢٤.

لا يترك جميع أمواله لا يقدر أن يكون لي تلميذا)(١).

ويقول المطران جورج خضر: (خط الفقر صميمي في النصرانية إلى حد أنه كان لابد له أن يعود على مستوى المؤسسة. فشكلت طائفة الفقراء في براري مصر وفلسطين وسوريا، وفتح الطريق أنطونيوس الناشيء في عائلة غنية. وكان يعتاش من الخبز المجفف والماء القراح ويعمل ويقدم نتاج عمله لفقراء الإسكندرية. وكان هذا التجرد الرهباني العظيم وهذه الدعوة إلى الله عن طريق العراء، والفكرة التي ألهمت أنطونيوس، كانت بالضبط هذه التي سمعها: «إن أردت أن تكون كاملا فبع ما لديك وتعال اتبعني».

فقير الناصرة كان يريد طائفة خاصة له في الصحراء إزاء مترفي الإسكندرية ولكن هنا بلغنا أوج هذا الفهم عندما كان الرهبان السوريون يسمون أنفسهم بشكل عادي، فقراء. كانت كلمة راهب مرادفة لكلمة فقير)(٢).

ويقول أيضا: (الخط الإلهي الواحد ابتداء من صموئيل وعاموس وحزقيل وأشعياء وأرميا، ومرورا برسالة يعقوب وبكل هذا التعليم الذي وجدناه في العهد الجديد وعند الآباء، وبظهور الرهبنة، الخط الإلهي هذا في الكنيسة كان دائما خط فقر، ليس فقط الفقر المعنوي أو التجرد

١- إنجيل لوقا الإصحاح ١٤ الفقرة ٣٣.
٢- الفقر والغنى في الكتاب المقدس وعند الآباء، ص٣١.

عن محبة المال، ولكن كان خط فقر حقيقي)(١).

وهكذا اختارت النصرانية المحرفة لرهبانها طريق الفقر الاختياري لئلا تتطلع النفس - بزعمهم - إلى ملاذ الدنيا ورغباتها.

المطلب الثاني: التبتل عند الرهبان:

لقد مر معنا في تعريف الرهبنة عند النصارى أن القصد من الرهبنة والانعزال والزهد هو «التبتل» والعبادة ، مستندين في ذلك على ما ورد عن بولس قوله: (غير المتزوج يهتمُ فيما للرب كيف يُرضي الربَّ. وأما المتزوج فيهتم في ما للعالم كيف يرضي امرأته. إن بين الزوجة والعذراء فرقا. غير المتزوجة تهتم في ما للرب لتكون مقدسة جسدا وروحا. وأما المتزوجة فتهتم في ما للعالم كيف ترضي رَجُلها... إذا من زَوَّج فحسنا يفعل ومن لا يزَوَّجُ يفعل أحسن).(٢).

وقد ورد أيضا في رؤيا يوحنا قوله: (ثم نظرت وإذا خروف(٣) واقف على جبل صهيون ومعه مئة وأربعة وأربعون ألفا... هؤلاء هم الذين لم يتنجسوا مع النساء لأنهم أطهار هؤلاء هم الذين يتبعون الخروف حيثما ذهب)(٤).

١- المرجع السابق ص٣٢.
٢- هكذا وردت هذه الفقرات في رسالة بولس الاولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٧ الفقرة ٣٢-٣٨، ولعل المترجم أخطأ حيث أراد أن يقول: (إذا من تزوج فحسنا ومن لا يتزوج يفعل أحسن).
٣- يعنون بالخروف هنا المسيح عليه السلام.
٤- رؤيا يوحنا الإصحاح ١٤ الفقرة ١-٥.

فالتبتل أمر ضروري لرهبان النصارى إذ لا يكون راهبا إلا به (العفة أو البتولية نذر أساس... إنها بتولية الخليقة. ثم هناك بتولية العذراء والتجسد، السر البتولي: الأم العذراء والرب الأعذر الخالي من الخطيئة...)(١).

ويقول يوسف أسعد: (الراهب المحب للمسيح في اعتزاله يتبرأ من كل انعزال: إنه عزوف عن الزواج لكنه مثقف في الجنس وقضاياه... ينحل من رباطات العائلة والأصدقاء ليوقد حياته قربانا دائما عن عائلة البشرية كلها)(٢).

وبعد أن اختارت النصرانية المحرفة التبتل لرهبانها واعتبرته أحد أسس الرهبنة النصرانية مخالفين بذلك فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولسبب هذا الانحراف في الرهبنة كثر الفساد بين الرهبان في الأديرة ولذا قال الله تعالى عنهم: ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ سورة الحديد آية ٢٧، وبعد فهل قال الصوفية بما قال به النصارى في ذلك ؟ هذا ما سنعرفه فيما سيأتي.

١- الحياة الرهبانية ص٩٢.
٢- الرهبنة ص١٢.

المبحث الثاني : أثر الرهبانية في التصوف

ويشتمل على ثلاثة مطالب.

المطلب الأول : اتصال الصوفية بالرهبان

المطلب الثاني: الفقر الاختياري عند الصوفية

المطلب الثالث: العزوبة عند الصوفية

المبحث الثاني: أثر الرهبانية في التصوف

إن أثر الرهبانية في التصوف يتضح جليا من خلال كثرة اتصال الصوفية بالرهبان النصارى وما نقلوه عنهم ودونوه في كتبهم وجعلوه قدوة لهم.

وقد كان لذلك دور بارز في نقل ما للرهبانية النصرانية من سمات كالفقر الاختياري والعزوبة وغير ذلك إلى التصوف فتأثر بها.

المطلب الأول: اتصال الصوفية بالرهبان:

إن من يستعرض دراسة التصوف ودراسة الرهبانية النصرانية سيجد أن هناك اتصالات كثيرة بين كبار رجال التصوف وبين الرهبان فقد تتلمذوا عليهم وأخذوا عنهم وهذا ما يؤكد تأثر التصوف بالرهبانية النصرانية.

فمن ذلك ما ذكره ابن الجوزي بقوله: (... إن إبراهيم بن آدهم- وهو من أوائل الصوفية - صرح بذلك حيث قال: تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان دخلت عليه في صومعته فقلت له: يا سمعان منذ كم أنت في صومعتك هذه؟ قال: منذ سبعين سنة قلت: ما طعامك، قال: يا حنيفي وما دعاك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم. قال: في ليلة حُمَّصة، قلت فمن الذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحُمُّصة؟ قال: ترى الذي بحذائك؟ قلت: نعم، قال: إنهم يأتونني في كل سنة يوما واحدا فيزينون صومعتي، ويطوفون حولها، يعظمونني بذلك، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذَكَّرْتها تلك الساعة، فأنا أحتمل جهد سنة لعزٍّ ساعة، فاحتمل يا

حنيفي جهد ساعة لعز الأبد، فوقر في قلبي المعرفة، فقال: أزيدك؟ قلت: نعم، قال: انزل عن الصومعة فنزلت فأدلى إلي ركوة فيها عشرون حمصة، فقال لي: ادخل الدير فقد رأوا ما أدليت إليك، فلما دخلت الدير اجتمعت النصارى فقالوا: يا حنيفي، ما الذي أدلى إليك الشيخ؟ قلت: من قوته، قالوا: وما تصنع به؟ نحن أحق به. ساوم، قلت: عشرين دينارا، فأعطوني عشرين دينارا، فرجعت إلى الشيخ فقال: أخطأت لو ساومتهم عشرين ألفا لأعطوك، هذا عز من لا يعبده، فانظر كيف تكون بعز من تعبده يا حنيفي أقبل على ربك)(١).

ونقل الهجويري عن صوفي قديم آخر وهو إبراهيم الخواص أنه قال: (سمعت ذات مرة أن ببلاد الروم راهبا مقيما بالدير منذ سبعين سنة بحكم الرهبانية، فقلت: واعجبا! شرط الرهبانية أربعون سنة، بأي شرف أخلد هذا الرجل إلى الدير سبعين سنة؟ وقصدته، فلما اقتربت من ديره فتح كوة وقال: يا إبراهيم! عرفت لأي أمر جئت. أنا لم أقم هنا رهبانية في هذه السبعين عاما، بل لأن لي كلبا هائجا(٢)، فأقمت هنا أحرسه وأكفي الخلق شره، وإلا فلست أنا هذا الذي تظن. فلما سمعت منه هذا الكلام قلت: يا إلهي تعاليت! أنت قادر على أن تهدي العبد طريق الصواب في عين الضلالة، وتكرمه بالصراط المستقيم. فقال لي: يا إبراهيم! إلام تطلب الناس؟ امضي واطلب نفسك، وإذا وجدتها فاحرسها، لأن الهوى يرتدي ثوب الإلهية كل يوم على ثلثمائة وستين لونا، ويدعوا

١- تلبيس إبليس ص١٣٧.
٢- يعني نفسه.

العبد إلى الضلالة)(١).

ولقد كثر مدح الرهبان النصارى في الكتب الصوفية فمن ذلك ما ذكره الأصبهاني عن عبد الله بن الفرج أنه قال له رجل: (يا أبا محمد، هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة فمم ذلك؟ قال: ميراث الجوع، متعت بك)(٢).

وذكر أيضا عن إبراهيم بن الجنيد أنه قال: وجدت هذه الأبيات على ظهر كتاب لمحمد بن الحسين البرجلاني:

مواعظ رهبان وذكر فعالهم وأخبار صدق عن نفوس كوافر
مواعظ تشفينا فنحن نحوزها وإن كانت الأنباء عن كل كافر
مواعظ بِرٍّ تورث النفس عبرة وتتركها ولهاء حول المقابر
مواعظ أنّى تسأم النفس ذكرها تُهيِّج أحزانا من القلب ثائر(٣).

وهذه الإتصالات بين كبار الصوفية والرهبان جعلتهم يروون أخبارا عن رسول الله عيسى عليه السلام يستدلون بها على ما يريدون تقريره من ذم الدنيا أو غير ذلك فمن ذلك ما أورده أبو طالب المكي بقوله: (وروينا عن عيسى عليه السلام الدنيا قنطرة خلقت يُعْبَر عليها إلى الآخرة فاعبروها ولا تعمروها وقال له رجل احملني معك في سياحتك فقال أخرج مالك وألحقني قال: لا أستطيع فقال عيسى عليه السلام بشدة يدخل الغني الجنة أو قال بعجب وقالوا له لو أمرتنا يا نبي

١- كشف المحجوب ج٢ ص٤٣٨.
٢- حلية الأولياء ج١ ص١٥١.
٣- المرجع السابق ج١٠ ص١٥١.

الله أن نبني بيتا نعبد الله فيه فقال اذهبوا فابنوا بيتا على الماء قالوا كيف يستقيم بنيان على الماء قال فكيف تستقيم عبادة على حُبِّ الدنيا وقال لا يبلغ أحدكم حقيقة الإيمان حتى لا يحب أن يحمد بعبادة الله تعالى ولا يبالي من أكل الدنيا)(١).

وقال أيضا: (وروينا عن عيسى عليه السلام فيما أوحى الله تعالى إليه يا ابن آدم ابك أيام الحياة بكاء من ودع الدنيا وارتفعت رغبته إلى ما عند الله تعالى اكتف بالبلغة من الدنيا ليكفك منها الجشب والخشن بحق أقول لك ما أنت إلا بيومك وساعتك مكتوب عليك ما أخذت من الدنيا وفيما أنفقته فاعمل على حسب هذا فإنك مسؤل عنه لو رأيت ما وعدت الصالحين لزهقت نفسك فكان عيسى عليه السلام يقول حلاوة الدنيا مرارة الآخرة وجودة الثياب خيلاء القلب)(٢).

وكان من نتيجة الاتصالات بين الصوفية والرهبان أن أعْجب الصوفية بالنصارى ورجو الخلاص لهم فقد قال ابن عربي: (وأما أهل التثليث فيرجىٰ لهم التخلص لما في التثليث من الفردية(٣)، لأن الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيب، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة)(٤).

ويقول عبد الكريم الجيلي: (وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع

١- قوت القلوب ج١ ص٢٥٦.
٢- المرجع السابق ج١ ص٢٥٦.
٣- أي أن الثلاثة عدد فردي بمعنى وتر.
٤- الفتوحات المكية ج٣ ص٢٢٨.

الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمديين لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله في أنواع المخلوقات)(١).

وبما أن كبار مشايخ الصوفية ينظرون إلى النصارى ورهبانهم نظرة إجلال وإكبار ويرجون أن تعمهم الرحمة لذا قلدوهم في رهبانيتهم.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (أن الصوفية المسلمين لم يجدوا حرجا في الاستماع إلى مواعظ الرهبان وأخبار رياضتهم الروحية والاستفادة منها، رغم أنها صادرة عن نصارى، ونحن نجد فعلا كثيرا من أخبار رياضات الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية)(٢).

وهذا الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي - وهو من كبار الصوفية - يعترف بوجود مشابهة بين الطرق الصوفية والرهبان فيقول: (رغما عن أن القرآن «سورة الحديد آية ٢٧» يعد الرهبنة بدعة في

١- الإنسان الكامل ج٢ ص١٢٧.
٢- تاريخ التصوف الإسلامي حتى القرن الثاني ص٣٥.

النصرانية... ورغما عن أن النبي ﷺ قال: «لارهبانية في الإسلام»(١). رغما عن كل هذا فإنه عند نهاية القرن الثاني للهجرة تأسست طرق من الزهاد تأوي إلى «المقامات والخلوات» وعاشوا عيشة فيها شبه من الرهبنة النصرانية)(٢).

وهكذا كانت اتصالات كبار مشايخ الصوفية بالرهبان والأخذ عنهم عاملاً من أهم عوامل تأثر الصوفية بالرهبانية النصرانية ويتضح ذلك فيما سيأتي:

١- لم أعثر عليه فيما اطلعت عليه من كتب الحديث وقد وردت أحاديث بهذا المعنى منها ماروواه الإمام أحمد في مسنده ج٦ص٢٢٦:(ياعثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا...) قال الالباني عنه: (إسناده صحيح ورجاله رجال الشيخين). راجع سلسلة الاحاديث الصحيحة ج٤ ص١٧.

٢- جمهرة الاولياء وأعلام أهل التصوف ص٢١٤.

المطلب الثاني: الفقر الاختياري عند الصوفية:

لقد كان لاتصال مشايخ الصوفية بالرهبان والأخذ عنهم أثر كبير على منهج الصوفية في حياتهم لذا نراهم يؤثرون الفقر وعدم التكسب على الغنى والعمل مقتدين في ذلك برهبان النصارى حتى جعلوه أساسا للتصوف قال ابن عجيبة: (الفقر أساس التصوف وبه قوامه)(١).

ويقول الكلاباذي في تعريف الصوفية: (إنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الأخدان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد وأعروا الأجساد)(٢).

ويقول شيخ الطريقة الرفاعية أحمد بن أبي الحسين الرفاعي: (أكره للفقراء دخول الحمام، وأحب لجميع أصحابي الجوع والعري والفقر والذل والمسكنة وأفرح لهم إذا نزل بهم ذلك)(٣).

وقال سيد الطائفة الجنيد البغدادي: (أحب للمريد المبتدىء أن لا يشغل قلبه بهذه الثلاث وإلا تغير حاله التكسب، وطلب الحديث، والتزوج وقال: أحب للصوفي أن لا يقرأ ولا يكتب لأنه أجمع لهمه)(٤).

وقد أورد القشيري كثيرا من أقوال مشايخ الصوفية في الفقر كقول الشبلي: (أدنى علامات الفقر: أن لو كانت الدنيا بأسرها لأحد فأنفقها في يوم ثم خطر بباله، أن لو أمسك منها قوت يوم ما صدق في فقره)(٥).

وأورد أيضا قول المُزَيِّن: (كانت الطرق الموصلة إلى الله أكثر

١- إيقاظ الهمم ص١٢٥.
٢- التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٩.
٣- النفحة العلية في أوراد الشاذلية ص٢٦٣.
٤- قوت القلوب ج١ ص٢٦٧.
٥- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٤٢.

من نجوم السماء، فما بقي منها طريق إلا طريق الفقر وهو أصحُّ الطرق)(١).

وأورد القشيري قول مظفر القرمسيني: (الفقير: هو من لا يكون له إلى الله حاجة)(٢).

وأورد قول الدقي وقد سئل عن سوء أدب الفقراء - يريد الصوفية- مع الله في أحوالهم فقال: (هو انحطاطهم من الحقيقة إلى العلم)(٣).

وأورد أيضا قول أبي بكر الوراق: (طوبى للفقير في الدنيا والآخرة: فسألوه عنه، فقال: لا يطلب السلطان منه في الدنيا، الخراج، ولا الجبار في الآخرة: الحساب)(٤).

وهكذا اختار الصوفية طريق الجوع والعري والفقر والذل واعتبروا ذلك أساس التصوف فلا يقوم إلا به كما اختار رهبان النصارى الفقر والانعزال والتبتل طريقا للنجاة.

المطلب الثالث: العزوبة عند الصوفية:

لقد فَضَّل الصوفية العزوبة على الزواج لاعتبارهم الزواج عائقا من عوائق الطريق الصوفي فقد ذكر أبو نصر الطوسي عن إبراهيم بن أدهم أنه قال: (إذا تزوج الفقير فمثله مثل رجل قد ركب السفينة، فإذا ولد له

١- المرجع السابق ج٢ ص٥٤٤.
٢- المرجع السابق ج٢ ص٥٤٥.
٣- المرجع السابق ج٢ ص٥٤٩.
٤- المرجع السابق ج٢ ص٥٤٩.

ولد قد غرق)(١).

ونقل السهروردي عنه أنه قال : (من تعود أفخاذ النساء لا يفلح)(٢).

وقال أبو سليمان الداراني: (من تزوج أو كتب الحديث أو طلب معاشا فقد ركن إلى الدنيا)(٣).

وقال: (ما رأيت أحدا من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته)(٤).

وقال سيد الطائفة الجنيد البغدادي: (أحب للمريد المبتدىء أن لا يشغل قلبه بهذه الثلاث وإلاّ تغير حاله التكسب، وطلب الحديث، والتزوج وقال: أحب للصوفي أن لا يقرأ ولا يكتب لأنه أجمع لهمه)(٥).

ونقل الشعراني عن مطرف بن عبد الله أنه قال: (من ترك النساء والطعام فلابد له من ظهور كرامة)(٦).

وأورد السراج الطوسي قصة صوفي تزوج امرأة فبقيت عنده ثلاثين سنة بكرا(٧).

ولقد بنى الصوفية مذهبهم هذا في العزوبة على حديث موضوع ذكره السهروردي بقوله: (وقد ورد: «إذا كان بعد المائتين أبيحت العزوبة لأمتي»(٨))(٩).

١- اللمع ص٢٦٥.
٢- عوارف المعارف ص٣٤٢.
٣- المرجع السابق ص٣٣٩، وقوت القلوب ج١ ص٢٥٢.
٤- عوارف المعارف ص٣٣٩.
٥- قوت القلوب ج١ ص٢٦٧.
٦- طبقات الشعراني ص٣٤.
٧- اللمع ص٢٦٤.
٨- لم أجد لهذا الأثر أصل فيما اطلعت عليه من كتب الحديث ويظهر من متنه أنه موضوع إذ هو مخالف لهدى النبي ﷺ في الحث على الزواج وترك العزوبة.
٩- عوارف المعارف ص٣٤٢.

وهذا الحديث الموضوع يدل دلالة قاطعة على أن التصوف حادث في الملة الإسلامية حيث أن واضعه اختار هذا التاريخ - ما بعد المائتين - لوجود الصوفية فيه أما قبل المائتين فلا يوجد عزوبة ولا صوفية.

وهكذا سار الصوفية في طريق رهبان النصارى بإختيار الفقر طوعاً وبتفضيل العزوبة على الزواج مخالفين بذلك منهج نبيهم محمدٍ ﷺ الذي استعاذ من الفقر وحث على الزواج.

الفصل الثاني : الاتحاد عند النصارى وتأثر التصوف به

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول : الاتحاد عند النصارى

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاتحاد لغة.

المطلب الثاني: الاتحاد في مصادر النصارى.

المبحث الأول: الاتحاد عند النصارى

المطلب الأول: تعريف الاتحاد لغة:

قبل أن نتحدث عن الاتحاد عند النصارى يحسن بنا أن نعرف الاتحاد في اللغة وهو: (تصيير الذاتين واحدة... وقيل الاتحاد: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا)(١).

وقد ورد في المعجم الوسيط :(اتحد :انفرد واتحد الشيئان أو الأشياء: صارت شيئاواحداً)(٢).

المطلب الثاني: الاتحاد في مصادر النصارى

لقد كان النصارى في عهد المسيح عليه السلام أهل توحيد لم يشب بشائبة شرك حتى دخل «بولس» اليهودي في النصرانية لهدمها من الداخل فأدخل عليها عقيدة بنوة المسيح لله فلم تنتشر هذه العقيدة إلا بين أوساط الوثنيين الرومان أما تلاميذ المسيح فقد رفضوا هذه العقيدة الدخيلة ورفضوا صاحبها واستمر التوحيد في حرب مع الوثنية الدخيلة حتى تدخل قسطنطين لصالح الوثنية فقُررت بنوة المسيح لله في مجمع نيقية عام ٣٢٥م ثم أختلف في طبيعة المسيح فقالت كنيسة الاسكندرية إن للمسيح طبيعة واحدة اجتمع فيها اللاهوت بالناسوت واتحدا.

يقول القس ثيودوروس: (يعترف الأرثوذكسيون باتحاد الطبيعتين اتحادا جوهريا مع احترام الأقنوم وصيانته من الانقسام

١- التعريفات للجرجاني ص٣٢.
٢- المعجم الوسيط ج٢ص٢٧ مادة وَحُدَ.

والانفصال والاختلاط... وقد اتحدت الطبيعتان معا بدون أن تتعرض إحداهما إلى تجديد أو تعديل أو تغيير مهما كان نوعه بسبب هذا الاتحاد. ولكن بالعكس أن الاتحاد واحد وقد حُفظ دوما بدون تغيير وحفظت كل من الطبيعتين كيانها الطبيعي تماما بدون نقص...

وهكذا ففي المسيح أقنوم واحد مؤلف من طبيعتين متميزتين: اللاهوت والناسوت. ويعني الآباء بقولهم أن الاتحاد طبيعي أو بحسب الطبع أنه اتحاد حقيقي لا وهمي)(١).

ولقد قُرر الاتحاد في مجمع افسس عام ٤٣١م حيث تُلى على المجتمعين نص للأسقف كيرلس أسقف الاسكندرية واعتمد هذا النص كقرار من المجتمعين ومنه: (إن المجمع الكبير المقدس يقول: إن ابن الله الوحيد المولود حسب طبيعة الله الآب، الإله الحق من الإله الحق، النور من النور، الذي به خلق الآب كل شيء نزل وتجسد وتأنس وتألم وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء.

هذه الأقوال وهذه التعاليم يجب أن نتبعها باعتبار ما يعني بالقول إن كلمة الله تجسد وتأنس لأننا لا نعني بذلك أن طبيعة الكلمة قد تغيرت فصار جسدا. أو أنها تحولت إلى إنسان كامل مؤلف من نفس وجسد. بل بالأحرى أن الكلمة قد ضم إلى ذاته جسدا فيه نفس عاقلة وصار بطريقة لا يمكن الإفصاح عنها أو إدراكها إنسانا ودعي ابن البشر ليس لمجرد أنه شاء وسُرّ أن يدعى هكذا، وليس لأنه اتخذ لنفسه شخصا بل لأن الطبيعتين، إذ قد اتحدتا اتحادا حقيقيا، ففيهما كليهما مسيح واحد وابن واحد. لأن هذا الاتحاد لم ينزع الفرق بين الطبيعتين بل بالأحرى أن اللاهوت والناسوت جعلا لنا السيد الواحد يسوع المسيح

١- مجموعة الشرع الكنسي ص٣٦٩.

كاملاً باتحادهما غير المدرك والذي لا يُفسّر)(١).

ويعتقد «الأرثوذكس» أن المسيح (هو نفسه الابن والرب، وليس كإنسان توصل إلى هذا الاتحاد مع الله كأنه اتحاد في الكرامة أو في السلطة لا غير. لأنه ليس التساوي في الكرامة سبب اتحاد الطبيعتين... ولسنا كذلك نفهم أن الاتحاد إنما كان اتحادا بالإسم فإن هذا لا يكفي للدلالة على الوحدة الطبيعية. ولا يعني ذلك الاشتراك النسبي كاتحادنا مع الرب كما قيل «أننا معه روح واحد». فإننا نُسقط بذلك معنى الاتحاد فيزول منه مفهوم الوحدة المطلقة التامة. ولا ندعو كلمة الله الآب إله المسيح أو ربه. لا نُقْسِم صراحة المسيح الواحد إلى اثنين الإبن والرب فَنَسْقُط في التجديف بجعلنا إياه إلهًا وربًا لذاته)(٢).

وبعد أن قال النصارى باتحاد المسيح مع الله وهو ما لا يقبله عقل سليم ازدادوا عتياً على الله فقالوا باتحاد الرهبان مع الله: (إن التكريس الرهباني من ناحية ثانية يمثّل العرس السرّي، عملية عطاء الذات واتحاد الزواج. في اتحادنا بالله تدرّج وصعود ... يمكن القول أن الله لما خلق الإنسان كان متعطشا إلى هذه اللحظة، لحظة الاتحاد والحب بينه وبين خليقته، الاتحاد الذي رفضه آدم... إذا هناك في التكريس الرهباني مثل احتفال بالاتحاد بين الراهب وبين الله. احتفال يجعلنا حقا عرائس الله)(٣).

ولم يكتف النصارى بهذا الهذيان حتى عمموا ذلك لجميع

١- المرجع السابق ص٢٩٦.
٢- المرجع السابق ص٣٠٣.
٣- الحياة الرهبانية ص٧١.

النصارى (إن المعمودية(١) تخلقنا من جديد ككائنات منذورة ومكرّسة للاتحاد بالله إذ تسكب فينا حياة جديدة، حياة المسيح نفسه)(٢).

وعلى هذا فبإمكان النصارى بزعمهم أن يتحدوا مع الله وذلك عن طريق التعميد ولهذا ادعوا أنهم أبناء الله كما ورد في إنجيل «يوحنا»: (وأما كل الذين قَبِلُوه فأعطاهم سلطانًا أن يصيروا أولاد الله أي المؤمنون باسمه. الذين وُلدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل بل من الله)(٣).

وهكذا رأينا أن النصارى قالوا باتحاد المسيح مع الله ثم عمموا ذلك على جميع النصارى «المُعَمَّدين» وخاصة الرهبان منهم وهذا الاتحاد محال في العقل ومع ذلك اعتنق هذه العقيدة كثير من النصارى مع علمهم أنها قررت حسب أهواء ورغبات رجال الدين.

بل لم يكتف النصارى بذلك حتى زعموا أن الذين قبلوا المسيح وآمنوا به ابنا لله متحدا معه وآمنوا بكل ما في أناجيلهم المحرفة من زيغ وضلال فسيصبحون أبناء الله - تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا - وصدق الله حيث يقول:

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبنٰؤ الله وأحبٰؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق...﴾(٤).

١- المعمودية هي التعميد وهو غسل الداخل في النصرانية بالماء المقدس بزعمهم باسم الآب والابن وروح القدس كذلك يعمل التعميد مع الأطفال الصغار وهو نيابة عن الختان في الشريعة الموسوية. راجع النصرانية لأبي زهرة ص١١٤.

٢- الحياة الرهبانية ص٦٤.

٣- إنجيل يوحنا الإصحاح الأول الفقرة ١٢و ١٣.

٤- سورة المائدة الآية ١٨.

وبعد هذا العرض لعقيدة النصارى في الإتحاد مع الله فهل قال الصوفية بما قال به النصارى ؟ هذا ماسنعرفه في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى .

المبحث الثاني : الاتحاد عند الصوفية

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الاتحاد في اصطلاح الصوفية.

المطلب الثاني: الاتحاد من خلال أقوال زعماء التصوف.

المبحث الثاني : الاتحاد عند الصوفية

بعد عرض الاتحاد عند النصارى والذي تبين من خلاله عقيدتهم الاتحادية التي أحدثوها في دينهم والتي تسللت إليهم من عقائد وثنية سابقة(١).

نعرض هنا أثر هذا الاتحاد في عقائد الصوفية التي تعتبر خليطا من عقائد وثنيات متعددة.

ونعرض هنا تعريف الاتحاد عند الصوفية وأقوال مشايخ وزعماء التصوف التي تنص على هذا الاعتقاد وتبين مدى تأثير العقيدة النصرانية فيه.

المطلب الأول: تعريف الاتحاد في اصطلاح الصوفية:

الاتحاد عند مشايخ الصوفية هو (شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كونه كل شيء موجوداً به معدومًا بنفسه، لا من حيث إن له وجوداً خاصًا اتَّحد به فإنه محال.)(٢).

فالجرجاني هنا يعرف الاتحاد المطلق والذي هو اتحاد الوجود كله بالله تعالى وهو مايعرف ب «وحدة الوجود ».

(وقيل: الاتحاد: امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا

١- من الوثنيات السابقة على النصارى القائلة بالاتحاد وثنية الهنود وبالذات فلسفة الأوبانيشاد كما سنعرف عند حديثنا عنها وأيضا وثنية اليونان وبالذات عند أفلوطين كما سنعرف ذلك عند حديثنا عن فلسفته أيضا وقد أخبر الله تعالى عن النصارى أنهم ﴿يضاهئون قول الذين كفروا من قبل﴾ الآية ٣٠ من سورة التوبة.

٢- التعريفات للجرجاني ص٢٢.

واحدًا، لاتصال نهايات الاتحاد.

وقيل: الاتحاد، هو القول من غير روية وفكر)(١).

وهنا يعرف الجرجاني الاتحاد الخاص بين المخلوق والخالق - تعالى الله عما يقولون -

والصوفية يسمون الاتحاد المطلق «توحيدًا» كما يقول الدكتور حسن الشرقاوي: (إذا فنى السالك عن كل ما سوى الله تعالى، عن نفسه وعن فنائه جميعا، سمي ذلك مجازًا اتحادًا وبلسان الحقيقة توحيدا)(٢).

ولقد قسم شيخ الإسلام ابن تيمية الاتحاد إلى قسمين وذلك بقوله: (الاتحاد الخاص وهو قول يعقوبية(٣) النصارى... وهم السودان والقبط، يقولون: إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء...

والاتحاد العام هو قول هؤلاء الملاحدة - أي الصوفية القائلين بوحدة الوجود- الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى)(٤).

ولقد قال الصوفية بكلا نوعي الاتحاد فقد اتبعوا النصارى بالقول بالاتحاد الخاص وزادوا عليهم وتجاوزوهم بالقول بالاتحاد العام

١- التعريفات للجرجاني ص٢٢.

٢- معجم ألفاظ الصوفية ص٢٦.

٣- المذهب اليعقوبي هو نسبة إلى يعقوب البرادعي وهو راهب في القسطنطينية كما قال ابن حزم في الفصل ص٤٩ وهذا المذهب هو مذهب الأرثوذكس القائلين أن للمسيح طبيعة واحدة ومشيئة واحدة كما يقولون: "إن لسيدنا المسيح أقنوما واحدا إلهيا اتحد بالطبيعة الإنسانية اتحادا تاما بلا اختلاط ولا امتزاج ولا استحالة فالعذراء والحالة هذه هي بحق والدة الإله، فمريم لم تلد إنسانا عاديا بل ابن الله المتجسد، لذلك هي حقا أم الله" راجع المسيحية لأحمد شلبي ص١٩٠ نقلا عن تاريخ الأقباط لزكي شنودة ص١٦٠ وراجع أيضا النصرانية لمحمد أبو زهرة ص١٥٧ وما بعدها.

٤- الفتاوى لابن تيمية ج٢ ص١٧٢.

وسنعرض لأقوالهم في النوعين تباعا .

المطلب الثاني: الاتحاد من خلال أقوال زعماء التصوف

بما أن الصوفية يسمون «الاتحاد» توحيداً فيحسن بنا أن نتعرف على توحيدهم هذا .

فمن ذلك ما أورده القشيري عن الشبلي: (التوحيد: صفة الموحَّد حقيقة وحلية الموحِّد رسمًا)(١).

وقال القشيري أيضا: (وسئل الجنيد عن توحيد الخاص فقال: (أن يكون العبد شبحًا بين يدي الله سبحانه تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته. لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون)(٢).

فإذا فنى عن نفسه وكان كما كان قبل أن يكون فعند ذلك يكون عدمًا إذ ينمحي وجوده في وجود الله - بزعمهم - فلا يبقى إلا الله لأن العبد قبل أن يوجد كان عدمًا يبين ذلك قول القشيري: (سمعت أبا حاتم السجستاني يقول: سمعت أبا نصر السراج يقول: سئل الشبلي فقيل له أخبرنا عن توحيد مجرد . وبلسان حق مفرد . فقال ويحك!! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي ومن أومأ إليه فهو

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٨٤.
٢- المرجع السابق ج٢ ص٥٨٤.

عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل...)(١).

وقد بين الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف في هامش الرسالة القشيرية المراد من كلمة ثنوي فقالا: ثنوي: نسبة إلى «اثنين» أي فهو مدرك نفسه وربه فلم يكمل استغراقه، فلم يكمل توحيده)(٢).

أقول: ذلك لأن الإشارة تتطلب اثنين مشير ومشار إليه. وعند الصوفية العارف هو المعروف أي الموحِّد هو الموحَّد المخلوق هو الخالق - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا - .

أ- أقوال مشايخ الصوفية بالاتحاد الخاص:

زعيم «الاتحاد الخاص» بلا منازع هو عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢هـ المسمى عند الصوفية بـ «سلطان العاشقين» وهو صاحب القصيدة المسماة «نظم السلوك» المليئة بالقول بالاتحاد الخاص والعام.

فمن الاتحاد الخاص قوله فيها:

لها صلواتي بالمقام أُقيمُها وأشهدُ فيها أنَّها لي صلَّتِ
كلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجَمْع في كلِّ سجدة
وما كان لي صلّى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كلِّ ركعةِ(٣).

ثم عقب على ذلك بقوله:

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٨٦.
٢- هامش الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٨٦.
٣- ديوان ابن الفارض ص٣٢.

أفاد اتخاذي حبها لاتِّحادِنا
نوادر عن عادِ المحبين شَذَّت (١).
ففي الصحو بعد المحوِ لم أكُ غيرها
وذاتي بذاتي إذ تحلَّت . تجلَّت
فوصفي إذ لم تُدع باثنين وصفُها
وهيئتُها إذ واحدٌ نحن هيئتي
فإن دُعيَتْ كنتُ المُجيب وإن أكن
منادىً أجابت من دعاني ولبَّت
فقد رُفعت تاء المخاطب بيننا
وفي رَفعها عن فُرقة الفرق رِفعتي(٢).

ويقول في نفس القصيدة أيضا:

وشكري لي والبرُّ مني واصل
إلي ونَفْسي باتحادي استبدَّت (٣).
ولم أله باللاهوتِ عن حُكم مَظْهري
ولم أنسى بالنَّاسوت مظهر حِكْمَتي(٤).

ومن قال بالاتحاد بنوعيه الغزالي وذلك في قصيدته التائية التي مطلعها:

بنورٍ تجلى وجه قُدْسِك دهشَتي
وفيك على أن لاخَفاً بك حيرتي

فمما قاله عن الاتحاد الخاص:

١- المرجع السابق ص٣٣.
٢- المرجع السابق ص٣٦.
٣- المرجع السابق ص٤٦.
٤- المرجع السابق ص٥٠.

وهل أنا إلا أنتَ ذاتًا ووحدة

وهل أنت إلا نَفْسُ عين هوِيَّتي(١).

ولا يصل الصوفية إلى هذا الاتحاد بزعمهم إلا بعد «الفناء» عن كل ما سوى الله ويفنى حتى عن فنائه فهناك يصرح الصوفي بالاتحاد.

يقول الهجويري في ذلك: (إن فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلال الحق وكشف عظمته حتى ينسى الدنيا والعقبى في غلبة جلاله، فيفنى عن العقل والنفس، وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة في نظر همته، وتتلاشى الكرامات في حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويفنى أيضا في عين الفناء عن الفناء، فينطق لسانه بالحق ويخشع جسده ويخضع، كما هو الحال في ابتداء إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام بدون تركيب الآفات، في حال عهد العبودية.

ويقول أحد المشايخ في هذا المعنى:

ففي فَنَائي فناءٌ لفنائي وفي فنائي وُجدتَ أنتَ

مَحوتُ اسمي ورَسَم جسمي سُئلتُ عني فقلت أنت (٢).

ويقول الغزالي: (فإذا فنيَتْ ذاتُك وذهبَتْ صفاتُك وفنيتَ ببقائه عن فَنَائك وخلع عليك خُلْعَةُ «فبي يسمع وبي يبصر»(٣) فيكون هو

١- معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص١٩٥.

٢- كشف المحجوب ج٢ ص٤٨٦.

٣- هذا جزء من حديث قدسي رواه البخاري بنص قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها...) الحديث رواه البخاري في كتاب الرقائق باب ٣٨ باب التواضع ورقم الحديث في الفتح ٦٥٠١ وأورد ابن حجر رواية أخرى بنص: (فبي يسمع وبي يبصر...) راجع فتح الباري ج١١ ص٣٤٤ ولقد بين ابن حجر معنى هذا الحديث وذكر أنه ورد على سبيل التمثيل أي فهو يحب طاعتي كما يحب هذه الجوارح أو أن المعنى: كليته مشغولة بي فلا يصغى بسمعه إلا إلى ما يرضيني ولا يرى ببصره إلا ما أمرته به. ونقل ابن

متوليك ووالیك فإن نطقت فبأذكاره وإن نظرت فبأنواره، وإن تحركت فبأقداره، وإن بطشت فباقتداره فهنالك تذهب الإثنينية واستحالت البينية)(١).

فإذا ذهبت الإثنينية فلا يبقى بزعمهم إلا الله فكل فعل من العبد فهو من الله لأن العبد والرب بزعمهم قد صارا شيئًا واحداً.

يقول أبو العلي عفيفي: (الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بإنيته(٢): فليس في الأمر في زعمهم تحول في الصفات ولا صيرورة ولا حلول، وإنما هو تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية)(٣).

لذا قال ابن الفارض:

فلم تَهوَني ما لم تكن في فانيا ولم تَفْنَ ما لا تُجتلى فيك صورتي
وعاد وجودي في فنا ثَنَويَّة الـ وجود شهودا في بَقَا أحدية(٤).

ولقد أثر قولهم بالاتحاد الخاص في نظرتهم لرسول الله عيسى بن مريم حتى قال ابن عربي فيه:

عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألف بتعيين

حجر عن الطوفي قوله: اتفق العلماء ممن يعتد بقوله أن هذا مجاز وكنايته عن نصرة العبد وتأييده وإعانته...) بتصرف عن فتح الباري ج١١ ص٣٤٤. وقال أيضاً عن هذا النص: (لا متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله في بقية الحديث "ولئن سألني، ولئن استعاذني" فإنه كالصريح في الرد عليهم) الفتح ج١١ ص٣٤٥.

١- رسالة "روضة الطالبين وعمدة السالكين" ضمن مجموعة القصور العوالي ص١٧.

٢- الإنية: (الحقيقة التي يضاف إليها كل شيء من العبد كقوله نفسي وروحي). راجع جمهرة الاولياء ص٢٩٩.

٣- فصوص الحكم ج٢ ص١٧.

٤- ديوان ابن الفارض ص٢٩و ٥٢.

روحٌ من الله لا من غيره فلذا   أحْيا المواتَ وأنشا الطيرَ من طين
حتى يصح له من ربه نسب   به يؤثّر في العالي وفي الدُّون
الله طهره جسما ونزهه   روحا وصيَّره مِثْلاً بتكوين(١).

فابن عربي هنا يقول في المسيح عليه السلام بأن له نسب من ربه وأنه مثل الله لذا هو يؤثر في كل شيء وهو نظير قول النصارى في المسيح.

ب - أقوال مشايخ الصوفية بالاتحاد العام:

من أقوال مشايخ الصوفية في الاتحاد العام - وحدة الوجود - ما ورد عن أبي سعيد الخراز من قوله: (علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله، ثم يبدو باد من «قدرة» الله تعالى فيريه ذهاب حظه من الله تعالى إجلالاً لله، ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه، ويبقى رؤية ما كان من الله لله، ويتفرد الواحد الصمد في أحديته، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء)(٢).

والصوفية يعتبرون «الفناء» طريقا للاتحاد العام ـ وحدة الوجود ـ حيث يتفرد الواحد الصمد فلا يبقى مع الله غيره ـ بزعمهم ـ

قال مصطفى العروسي مبينا ذلك: (والعلم بكيفيته ـ أي الفناء، أو الجمع، أو ما يرادفه من ألفاظ ـ مختص بالله تعالى لا يمكن أن يطلع عليه إلا من يشاء من عباده الكُمَّل الذين حصل لهم هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المفني للأعيان بالأصالة، كما قال تعالى: ﴿فلما تجلى

١- فصوص الحكم ج١ ص١٣٨.
٢- التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٥٠.

ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾(١) فإذا علمت ما قدمتُه لك علمت معنى الاتحاد الذي اشتهر، وعلمت اتحاد كل اسم من الأسماء مع مظهره وصورته، أو اسم مع اسم آخر، أو مظهر مع مظهر آخر، وشهودُك اتحاد قطرات الأمطار بعد تعددها، واتحاد الأنوار مع تكثرها، كالنور الحاصل من الشمس والكواكب على وجه الأرض... دليلٌ واضح على حقيقة ما قلنا، هذا مع أن الجسم كثيف، فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل المراتب الخسيس منها والشريف»(٢).

ولقد قال حجة الإسلام! الغزالي بالاتحاد العام أيضا في قصيدته التائية فمن ذلك قوله مخاطباً الذات الإلهية:-

ملأتَ جهاتي الست منك فأنت لي ... محيط وأيضا أنت مركز نقطتي
فصرتُ إذا وجَّهتُ وجهي مصليا ... فرايض أوقاتي فنفسي كعبتي
فصار صيامي لي ونسكي وطاعتي ... ونحري وتعريفي وحَجِّي وعمرتي
وحولي طوافي واجب وخلاله ... استلامي لركني من مناسك حجتي
وذكري وتسبيحي وحمدي وقربتي ... لنفسي وتقديسي وصفو سريرتي
ولو هم مني خاطر بالتفاتة ... لما كان لي إلا إليّ تلفتي
ولو لم أؤدِّ الفرض مني إليّ لم ... يصح بوجه لي ولم تَبْرَ ذمتي(٣).

ومن الاتحاد العام قول ابن الفارض في محبوبته! «الذات الإلهية»

جَلَت في تجلّيها الوجود لناظري ... ففي كلِّ مرئيٍّ أراها برؤية(٤).

فهو هنا يرى الذات الإلهية - محبوبته - في كل مرئي وذلك حينما تجلت لناظره ثم يقول مؤكدا نظريته التي يعتقدها:

١- سورة الأعراف الآية ١٤٣.
٢- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ص١١٣و ١١٤ نقلا عن حاشية العروس ج٢ ص٢٠.
٣- معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص٢٠٢و ٢٠٣.
٤- ديوان ابن الفارض ص٣٥.

وما شان هذا الشأن منك سوى السِّوى

ودعواه حقا عنك إن تُمح تثبُت

كذا كنتُ حينا قبل أن يُكشف الغِطا

من اللَّبس لا أنْفَكُ عن ثنوية(١).

يقول ما شان اعتقادك سوى أنك تنظر وتعتقد بوجود سوى الله ويقول أنه كان قبل أن تكشف عنه الحجب - الغطا - في لبس لأنه يعتقد بوجود اثنين خالق ومخلوق ولكن بعد أن عرف الحقيقة بزعمه وانكشف عنه الغطاء عرف أن الوجود واحد يدل على ذلك قوله:

إذا ما أزال السِّترَ لم تر غيره

ولم يبْقَ بالأشكال إشكالُ ريبَة

فأشكالُه كانت مَظَاهر فعْلِه

بسِتْرٍ تَلاشت إذ تجلّى وولّت(٢).

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الصوفية والاتحاد العام - وحدة الوجود-:

(يتميزون - أي الصوفية - فيما يتعلق بالقول بوحدة الوجود، بأنهم يهدفون أساسا ومنذ البداية إلى الوصول إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل في الكل، وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية.

وبعبارة أوضح نقول إن المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الإلهية أو بالواحد، أما عند الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود فإن المهم هو معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه

١- المرجع السابق ص٣٦.

٢- المرجع السابق ص٦٥.

بصدروه عن الواحد في صدورات متوالية يتدفق بعضها من بعض في مراتب، فوحدة الوجود عند الفيلسوف الإلهي نظرية في الكون، وعند الصوفي أساسٌ يستند إليه في تجربة الاتحاد. الأول يسعى لإدراك الوحدة، والثاني يفترضها مقدما ويسلك الطريق لتحقيقها بنفسه في تجربته الذاتية. الأول يضع النظرية، والثاني يعيشها في تجربة حيّة. ذلك أن التصوف يقوم أساسا على السلوك، والممارسة، والتجربة الحية. بينما الإلهيات لا شأن لها بالعمل والممارسة، بل هي علم نظري خالص.

وصاحب الإلهيات هو الذي يثبت نظرية وحدة الوجود، وليس للصوفي، بما هو صوفي، أن يثبتها، بل عليه أن يتلقاها مُسَلَّمة من صاحب العلم الإلهي، ثم يعانيها تجربة حية)(١).

وهذا محمود أبو الفيض المنوفي - مؤسس الكلية الصوفية بمصر - يؤكد امكانية اتحاد روح المخلوق بالخالق فيقول :(الحلول الذي قال به الحلاج وأصحابه ما كان ليرضي أهل السنة ولا أهل التصوف الإسلامي الخالص وذلك لأنه يؤدي إلى تحديد وتحيز ذات الباري جل شأنه ، والقول بالحلول مهناه إلحاق معنى المكانية والجسمية به تعالى . لهذا لم يتردد الأشاعرة في رفض الحلول الخارجي وكذا الاتحاد الذي ظنوا به أنه إضافة مغاير لمغاير ولو علموا أن رجوع الشيء لأصله لا غبار عليه ولا سيما في الأمور الروحية والإلهية لما ارتأوا هذا . وفي اتصال الروح بالله الذي انبعث عنه أولا لايقال فيه أنه اتحاد مغاير بمغاير ونحن نعلن أنه لايمكن أن يتصور اتحاد أو امتزاج حقيقي بين

١- تاريخ التصوف الإسلامي ص٣٢.

الله ومخلوقاته(١).

وبعد أن استعرضنا أقوال مشايخ الصوفية بالاتحاد بنوعيه يظهر لنا جليا مدى التشابه بين أقوال الصوفية وأقوال الأرثوذكس من النصارى القائلين باتحاد العنصر الإنساني الصادر من مريم مع الله فتكون بذلك المسيح، والقائلين أيضا باتحاد الرهبان وغيرهم مع الله.

ولقد قال الصوفية بما قال به النصارى من الاتحاد الخاص وتجاوزوهم بالقول بالاتحاد العام وجعلوا ذلك لمن سلك طريقهم ووصل إلى نهايته، وطريق الصوفية في حصول الاتحاد هو التدرج في الرياضات النفسية حتى يفنى السالك عن كل ما سوى الله حتى عن الفناء نفسه فعند ذلك يصرح بالاتحاد كما صرح ابن الفارض والغزالي وغيرهما.

وبما أن الإسلام بريء من القول بالاتحاد وأن هذه العقيدة دخيلة على الإسلام وأهله وأن النصارى قالوا بها وتبعهم الصوفية في ذلك وزادوا عليهم فحينئذ يثبت أن اللاحق متأثر وآخذ عن السابق وبالذات حينما يثبت التشابه في الأقوال ويثبت الاتصال بين السابق واللاحق كما ثبت ذلك بين الصوفية والرهبان النصارى.

١- جمهرة الأولياء،وأعلام أهل التصوف جاص٢٨٣.

الفصل الثالث: الحلول عند النصارى وتأثر التصوف به

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول : الحلول عند النصارى

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : تعريف الحلول لغة

المطلب الثاني: الحلول في مصادر النصارى.

المبحث الأول : الحلول عند النصارى

المطلب الأول : تعريف الحلول لغة

ورد في لسان العرب لابن منظور في معنى لفظ «حَلّ»: (حَلَّ بالمكان يحُلُّ حُلولاً ومَحَلاً... وذلك نزول القوم بمَحَلَّة وهو نقيض الارتحال... ورجل حالٌّ من قوم حُلول وحُلاَّل وحُلَّل. وأحَلَّه المكان وأحَلَّه به وحَلَّله به وحَلَّ به: جعله يَحُلُّ... والمَحَلُّ الموضع الذي يُحَلُّ فيه ويكون مصدرا ... من حَلَّ يحُلُّ أي نزل)(١).

وورد في المعجم الوسيط: (حل المكانَ وبه حُلُولاً: نزل به قال تعالى: ﴿أو تَحُلُّ قريبا من دارهم﴾(٢)... وحَلَّ البيت: سكنه فهو حالٌّ...)(٣).

والحلُول مصدر حَلَّ وهو ينقسم إلى أقسام منها :(١-الحُلُول الحَيِّزي: كحلول الأجسام في الأحياز أي الأمكنة و٢- الحُلُول الوصفيّ :كحلول السواد في الجسم ٣- والحلول السرياني : كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري : حالا ، والمسريّ فيه : محلا ٤- الحُلول الجِواري : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر ، كحلول الماء في الكوز)(٤).

١- لسان العرب مادة "حَلَلَ" المجلد الحادي عشر ص١٦٣.

٢- سورة الرعد الآية ٣١.

٣- المعجم الوسيط مادة "حل" الجزء الأول ص١٩٣.

٤- التعريفات للجرجاني ص١٢٥ مع اضافات من المنجد في اللغة والاعلام ص١٤٧.

المطلب الثاني: الحلول في المصادر النصرانية:

ورد ذكر الحلول في مصادر العقيدة النصرانية بأساليب متعددة وعبارات متنوعة كلها تؤكد أن النصارى يعتقدون أن الله عز وجل حَلَّ في المسيح عليه السلام فما يروونه من أعمال المسيح المعجزة كإحياء الموتى وشفاء المرضى إنما هو من آثار هذا الحلول المزعوم.

ففي إنجيل يوحنا يقول المسيح: (ألستَ تؤمنُ أنّي أنا في الآب والآب فيَّ. الكلام الذي أكلمكم به. لستُ أتكلَّمُ به من نفسي لكنَّ الآب الحالَّ فيَّ هو يعملُ الأعمالَ. صدّقوني أنّي في الآب والآب فيَّ)(١).

وورد في إنجيل يوحنا أيضا قول المسيح: (في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأنتم فيَّ وأنا فيكم)(٢).

وورد في إنجيل يوحنا أيضا: (ليكون الجميع واحدًا كما أنك أنت أيها الآب فيَّ وأنا فيك ليكونوا هم أيضًا واحدًا فينا ...)(٣).

وورد في إنجيل لوقا: (فقالت مريم للملاك كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً. فأجاب الملاكُ وقال لها. الروح القُدُسُ يحلُ عليكِ وقوَّة العلي تُظلِّلكِ فلذلك أيضا القُدُّوسُ المولود منك يدعى ابنَ الله)(٤).

ويزعم النصارى أن الله يحل في ذواتهم كما قال بولس: (أما تعلمون أنكم هيكل الله وروح الله يسكن فيكم. إن كان أحدٌ يفْسِدُ هيكلَ الله فسيفسدُه الله لأن هيكل الله مقدس الذي أنتم هو)(٥).

ويقول بولس أيضا: (ألستم تعلمون أن أجسادكم هي أعضاء

١- إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ الفقرة ١٠و ١١.

٢- إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ الفقرة ٢٠.

٣- إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ الفقرة ٢١.

٤- إنجيل لوقا الإصحاح الاول الفقرة ٣٤_٣٥.

٥- رسالة بولس الرسول الاولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح الثالث الفقرة ١٦_ ١٧.

المسيح... وأما من التصق بالرب فهو روحٌ واحدٌ... أم لستم تعلمون أن جسدكم هو هيكل للروح القدس الذي فيكم الذي لكم... فمجّدوا الله في أجسادكم وفي أرواحكم التي هي الله)(١).

ويقول أيضا: (فإنكم أنتم هيكل الله الحي كما قال الله إني سأسكن فيهم)(٢).

ولقد سار كُتَّابُ النصارى على ما في كتابهم المقدس فاعتقدوا حلول الله أو جزء منه في البشر فقد ورد في كتاب «الحياة الرهبانية» ما نصه: (إن إكرام العذراء مريم واستشفاع القديسين غير موجّهين لشخص العذراء والقديسين بل لله الذي فيهم، لإنعكاس الله أو لجزء الألوهية الذي فيهم)(٣).

ويقول الدكتور موريس تاوضروس أستاذ علم لاهوت العهد الجديد بالكلية الاكليركية لأقباط الأرثوذكس يقول: (التغير الذي يحدث في المعمودية بالروح القدس ليس هو تغييرا للطبيعة المادية ولكنه تغيير للطبيعة الروحية الأخلاقية ثم هو ليس تغييرا لظاهر الحياة فقط ولكنه أولاً وقبل كل شيء تغيير للباطن يجدد الدوافع والميول. هنا تتم إذن عملية تطعيم لذاتي تنقل إليَّ فيها خصائص الحياة المسيحية السامية بحلول المسيح فيَّ «فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيَّ» ولا فرق هنا بين ثباتي في المسيح وثبات المسيح فيَّ لأني لست بعد أنا الحي بل المسيح هو الحياة فيَّ، ولست بعد أنا بما كنت عليه ولكني أصبحت أنا بما صيرني المسيح إليه، فأنا أموت عن ذاتي لآخذ

١- رسالة بولس الرسول الأولي إلى أهل كورنثوس الإصحاح السادس الفقرة ١٥-١٧-١٩-٢٠.
٢- رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس الإصحاح السادس الفقرة ١٦.
٣- الحياة الرهبانية هامش ص١٤٠.

ذات المسيح وأحيا بها ... حياة المسيح فينا)(١).

هذه هي عقيدة الحلول في الديانة النصرانية، لم تكتف بإثبات حلول الله في عيسى بل زعمت أن عيسى حل في ذواتهم حتى أصبحوا هم المسيح.

وهذا هو ثمرة الكيد اليهودي المتمثل في بولس اليهودي الذي اعتنق النصرانية لإفسادها وإحالتها إلى عقيدة وثنية لا تفرق بين الخالق والمخلوق.

ولقد انتقلت هذه العقيدة الفاسدة التي انتهت إليها النصرانية إلى عقائد الصوفية الذين لم يكتفوا بما انتهت إليه هذه العقائد الفاسدة من زيغ وضلال بل أضافوا إليها إضافات واستخدموا عبارات زادت في زيغهم وضلالهم كما سيأتي بيانه بمشيئة الله تعالى.

١- الروح القدس في رسائل القديس بولس الرسول ص٦٧.

المبحث الثاني : الحلول عند الصوفية
ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: تعريف الحلول عند الصوفية

المطلب الثاني: الحلول من خلال أقوال زعماء التصوف

المبحث الثاني : الحلول عند الصوفية

يرى المتتبع لكلام زعماء الصوفية عقيدة النصارى الحلولية واضحة جلية أمامه بدون خفاء ولا تقية فما اعتقده النصارى في المسيح عيسى عليه السلام يعتقده بعض زعماء التصوف في أنفسهم يرون أن الله حل فيهم - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - لذا نراهم يزعمون أنهم هم الله بل ويجلسون على عرشه سبحانه لاعتقادهم حلول الله فيهم.

بل يزعمون أن قول فرعون ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ حق خفي على الناس وأن خطأ فرعون لقوله ﴿الأعلى﴾ إلى غير ذلك من الإلحاد الذي أصبح قول النصارى إلى جانبه ضئيلا.

وفيما يلي عرض لتعريف الحلول عند الصوفية وعرض للنصوص التي وردت عنهم في الحلول.

المطلب الأول: تعريف الحلول عند الصوفية

الحلول عند الصوفية هو : (محو الصفات البشرية العائقة دون الوصول إلى الله. وحلول الصفات الإلهية محلها)(١).

ومما يدل على معنى الحلول عند الصوفية قول السراج الطوسي: (بلغني أن جماعة من الحلولية، زعموا أن الحق تعالى ذكره: اصطفى أجساما حلَّ فيها، بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية... فبلغني أن منهم من قال بالأنوار: ومنهم من قال: بالنظر إلى الشواهد المستحسنات... ومنهم من قال: حالٌ في المستحسنات وغير

١- بتصرف عن تعليقات أبو العلي عفيفي على فصوص الحكم ج٢ ص١٧.

المستحسنات ومنهم من قال: حالٌ في المستحسنات فقط. ومنهم من قال: على الدوام. ومنهم من قال: وقت دون وقت...)(١).

وورد في تعريف «مذهب الحلول» في المعجم الوسيط: (ومذهب الحلول: اعتقاد أن الله حالٌّ في كل شيء حتى صار يصح أن يطلق (الله) عند أصحاب هذا المذهب على كل شيء- و (الحُلُولِيـَّة): فرقة من المتصوفة تعتقد مذهب الحلول، وإمامهم الحلاَّج)(٢).

المطلب الثاني: الحلول من خلال أقوال زعماء التصوف:

الأقوال الواردة عن زعماء التصوف في الحلول على نوعين:

نوع يزعم أن الله تعالى قد حلَّ فيه فأصبح هو الله - تعالى الله عما يقولون - وهذا ما يسمى بالحلول الخاص.

ونوع يزعم أن الله تعالى حلَّ في كل شيء فلم يعد هناك فرق بين الخالق والمخلوق وهذا هو الحلول العام.

ولقد قسم شيخ الإسلام رحمه الله تعالى الحلول إلى قسمين: (الحلول الخاص: وهو حلول اللاهوت في الناسوت كقول غلاة الرافضة: إن الله حلَّ في علي بن أبي طالب وأهل بيته وكقول غلاة النساك بحلول الله في بعض الأولياء كالحلاج حينما قال: أنا الله....

والحلول العام: وهو قول من قال: إن الله بذاته في كل مكان وهو

١- اللمع ص٥٤١.

٢- المعجم الوسيط ج١ ص١٩٣ مادة "حَلَّ".

ما يسمى وحدة الوجود الباطنة أي أن الله حَالٌّ في الكون)(١).

وفيما يلي نعرض أقوال مشايخهم وزعمائهم في كلا النوعين حتى يتبين مدى تأثر التصوف بالنصرانية في عقيدة الحلول إذ الصوفية قد جاوزوا النصارى في ذلك فقالوا بما قال به النصارى من الحلول الخاص وزادوا عليهم بالقول بالحلول العام.

أ- أقوال مشايخ الصوفية في الحلول الخاص:

من أوائل الصوفية القائلين بالحلول الخاص والعام أبو يزيد البسطامي فمن أقواله بالحلول الخاص ورد في كتاب : النور من كلمات أبي طيفور: (دق رجل على أبي يزيد باب داره فقال له: من تطلب؟ فقال: أطلبُ أبا يزيد . فقال: مُرَّ! ويحك! فليس في الدار غير الله)(٢).

وقد قيل له: (بم نلتَ فقال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها - ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو)(٣).

وورد في كتاب النور من كلمات أبي طيفور أيضا أن أبا يزيد البسطامي قال: (سبحاني سبحاني ما أعظم شأني. ثم قال حسبي من نفسي حسبي)(٤).

و (سمع رجلاً يقول: عجبت ممن عرف الله كيف يعصاه! فقال:

١- بتصرف عن فتاوى ابن تيمية ج٢ ص١٧١و ١٧٢ والفلسفة الصوفية في الإسلام ص٣٠و ٣١.
٢- عن كتاب:(النور من كلمات أبي طيفور) وهو ملحق بكتاب شطحات الصوفية ص٨٤.
٣- المرجع السابق ص١٠٠.
٤- المرجع السابق ص١٠١.

عجبت ممن عرف الله كيف يعبده!)(١).

وقال:

أشار سِرّي إليك حتى فنيتُ عني ودمتَ أنتَ
محوتَ اسمي ورسمَ جسمي سألتَ عنّي فقلتُ أنتَ
فأنت تسلو خيال عيني فحيثما درتُ كنتُ أنتَ(٢).

وقال: (من تكلم في بهاء الربوبية يحتاج أن يجري فيه جنس الربوبية)(٣).

وورد أيضا: (دخل أبو يزيد مدينة فتبعه فيها خلق كثير. ثم خرج ورآهم خلفه فقال: ما هؤلاء؟ فقال: يصحبونك. قال: يا رب أسألك ألا تحجب الخلق بك عني، وتحجبهم عنك بي. ثم صلى بهم الفجر والتفت إليهم فقال: إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدوني. فقالوا: جُنَّ أبو يزيد وتركوه)(٤).

وقال: (غبتُ في الجبروت وخضتُ بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خالٍ فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي! أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا، أوَلي فيما أطلب، وأنا لا غيري فيما أسير)(٥).

وأنشد له نظما:

بُعدك منّي هو قرباك أخذتني عنك بمعناك

١- المرجع السابق ص١٠٩.
٢- المرجع السابق ص١٤٠.
٣- المرجع السابق ص١٤٥.
٤- المرجع السابق ص١٥٧.
٥- المرجع السابق ص١٦٤.

لا تفرق الأوصاف ما بيننا إن قيل لي: يا! كنتُ إياكَ(١).

وهكذا رأينا كيف أن أبا يزيد البسطامي كان من أوائل القائلين بالحلول الخاص ولقد سار على نهجه صوفي آخر هو الحسين بن منصور الحلاج المقتول سنة ٣٠٩هـ وهو زعيم الحلول الخاص بلا منازع فقد عبر عن ذلك بشعره ونثره حتى قتل مصلوبا بسبب ذلك فمن قوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال(٢).

وقوله مشيرا إلى حلول الذات الإلهية في بدنه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

نحن مذ كنا على عهد الهوى تُضْرَبُ الأمثال للناس بنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرتَه أبصرتَنا

أيها السائل عن قِصَّتُنا لو ترانا لم تُفَرِّق بيننا

روحه روحي وروحي روحه من رأى روحين حلَّتْ بَدَنا(٣).

وقوله أيضا:

أنت بين الشِّغاف والقلب تجري مثل جَرْيِ الدموع من أجفاني

وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان(٤).

ويقول الدكتور علي الخطيب عنه:

(ومن المعروف أن الحلاج ادعى الحلول وقال:

وأي الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء

١- المرجع السابق ص١٦٧.

٢- اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ص٢٥٦ نقلا عن ديوان الحلاج ص٥٠.

٣- المرجع السابق ص٢٥٨ نقلا عن ديوان الحلاج ص٥٥.

٤- المرجع السابق ص٢٥٨ نقلاً عن ابن الفارض والحب الإلهي ص٣١٢ وطبقات الصوفية للسلمي ص٧٤.

تراهم ينظرون إليك جهرا وهم لا يبصرون من العماء

وقال:

رأيت ربي بعين ربي فقلت من أنت قال: أنتَ

وهو القائل العبارة المشهورة «أنا الحق»... وهو أول صوفي قال بالحلول تطبيقًا لا نظرًا)(١).

ولقد أورد السُلَمي نصًا يبين منهج الحلاج في الحلول الخاص وهو قوله: (وسئل: لم طمع موسى عليه السلام في الرؤية وسألها؟ فقال: لأنه انفرد للحق، وانفرد الحق به في جميع معانيه، وصار الحق مواجهه في كل منظور إليه، ومقابله دون كل محضور لديه، على الكشف الظاهر إليه، لا على التغيب فذلك الذي حمله على سؤال الرؤية لا غير)(٢).

أي أن الله بزعمه حل في الشجرة ومنها خاطب موسى عليه السلام لذا قال: (صار الحق مواجهه في كل منظور إليه).

ومن أكثر أقواله تصريحًا بالحلول قوله:

سبحان من أظهر ناسُوتُه سرَّ سنا لاهوتِه الثاقب

حتى بدا في خلقه ظاهرًا في صورة الآكل والشاربِ

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب للحاجب(٣).

ويقول الحلاج في كتابه «الطواسين»: (تناظرت مع إبليس وفرعون في الفُتُوَّة فقال إبليس «إن سجدتُ سقط عني اسم الفتوة». وقال فرعون: «إن آمنتُ برسوله سقطت من منزلة الفتوة» وقلت أنا: «إن رجعتُ عن دعواي وقولي سقطت من بساط الفتوة». وقال إبليس: ﴿أنا خير

١- اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ص١٩٦.

٢- طبقات الصوفية ص٧٤.

٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٣.

منـــه﴾(١). حين لم ير غَيره غَيرا وقال فرعون: ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾(٢). حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل. وقلت أنا: «إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر وأنا الحق لأني ما زلت أبدًا بالحق حقًا!.

فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هُدّدَ بالنار وما رجع عن دعواه وفرعون أغرق باليم وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتّة. وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي)(٣).

وبسبب أقوال الحلاج هذه وغيرها صُلِبَ وقتل بحكم الشريعة لأنه مرتد عن الإسلام وبحكم الصوفية لأنه باح بالسر المكتوم وكشف كفرهم المستور فلئلا يحاسب الجميع رضوا بقتل واحد منهم صوناً للجميع. ومما يدل على محبة الحلاج للنصرانية وتأثره بها قوله:

ألا أبلغ أحِبَّائي بأني ركبت البحر وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتي لا البطحا أريد ولا المدينة(٤).

ومات فعلا على دين الصليب وعلى الصليب لأنه قتل وصلب.

ب- أقوال مشايخ الصوفية بالحلول العام:

لقد كثرت أقوال مشايخ الصوفية بالحلول العام - وحدة الوجود الباطنة- أي أن الله حالٌّ في كل شيء. فمن ذلك قول الغزالي: (فمن

١- سورة الأعراف الآية ١٢.
٢- سورة القصص الآية ٣٨.
٣- الطواسين طاسين الازل والالتباس الفقرة ٢٠ وما بعدها ص٥٠.
٤- اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ص٢٦٣ نقلا عن ديوان الحلاج ص٦٠.

عرف الحق رآه في كل شيء، إذ كل شيء فهو منه وإليه وبه وله، فهو الكل على التحقيق)(١).

وقال أيضا: (فسبحان من احتجب بإشراق نوره، واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره، ولا يتعجب من اختفاء ذلك بسبب الظهور، فإن الأشياء تستبان بأضدادها، وما عمَّ وجوده حتى إنه لا ضدّ له، عسر إدراكه...)(٢). فقوله: (ما عم وجوده) يدل الحلول العام.

وأورد ابن عجيبة أبياتًا للششتري تلميذ ابن سبعين وشرحها شرحًا يبين الحلول العام بجلاء وهي:

لقد أنا شيء عجيـ ... ب لمن رآني

أنا المحب والحبيب ... ليس ثَمَّ ثاني

يا قاصدا عين الخبر ... غطاه أينُك

الخمر منك والخبر ... والسِّرُّ عندك

ارجع لذاتك واعتبر ... ما ثَمَّ غيرك

فقوله «يا قاصدا عين الخبر»: أي عين خبر التحقيق، وقوله غطاه أينك: أي مكان وجودك وهمي، إذ لو غبت عن وجودك لوقعت على عين التحقيق، وقوله الخمر منك أي شربة خمر المحبة منك وهذا كما قال: مني علي دارت كؤوسي. وقوله والخبر: أي والخبر عن عين التحقيق منك أيضا، وسر الربوبية عندك، لأنك كنز مطلسم، فإذا أردت أن تعرفه فارجع لذاتك واعتبر تجد الوجود كله واحدًا وأنت ذلك الواحد قال الشاعر:

١- إحياء علوم الدين ج١ ص٣٣٤.
٢- المرجع السابق ج٤ ص٣٣٩.

هذا الوجود وإن تعدد ظاهرًا   وحياتكم ما فيه إلا أنتم(١).

وأورد ابن عجيبة للششتري أيضا قوله: (محبوبي قد عم الوجود، وقد ظهر في بيض وسود وفي النصارى مع اليهود، وفي الخنازير مع القرود، وفي الحروف مع النقط، افهمني قط افهمني قط. ثم قال: عرفته طول الزمان، ظهر لي في كل أوان وفي الماء وفي الدلوان وفي الطلوع وفي الهبوط، افهمني قط افهمني قط)(٢).

يطلب الششتري أن يُفهم مقصوده وأي والله فهمنا مقصوده وهو أن عقيدته هي أن الله - محبوبه كما يزعم - قد عم الوجود وحل فيه بزعمه حتى ظهر - تعالى الله عما يقول الكافرون علوًا كبيرا - في الخنازير مع القرود.

وهذا صاحب «اللمع» أبو نصر السراج الطوسي يورد عن أبي الحسين النوري أنهم شهدوا عليه «أنه سمع أذان المؤذن فقال: طعنة وشم الموت، وسمع نباح الكلاب فقال: لبيك وسعديك»(٣).

أتعرف لماذا قال للمؤذن ما قال؟

قال له ذلك لأن المؤذن يقول الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمدًا رسول الله. وأبو الحسين النوري وأمثاله من الصوفية لا يرون - بزعمهم - في الوجود إلا الله أما سخطه على المؤذن فلأنه جعل الله أكبر كل شيء وليس في الوجود غير الله بزعمه فليس هناك شيء غيره فقوله الله أكبر يقتضي اثنينية.

يؤكد ذلك قول الغزالي:(... ولم يفهموامن معنى قوله «الله أكبر» أنه أكبر من غيره ، حاشى لله ، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى

١- إيقاظ الهمم ص٥٣و٥٤.
٢- المرجع السابق ص٥٥.
٣- اللمع ص٤٩٢.

يكون أكبر منه)(١).

يبين ذلك أنه لما سمع نباح الكلاب قال لبيك وسعديك لأنه يرى أن الوجود بما فيه حتى الكلاب - تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا - هي عين ذات الله. لذلك قال ما قال.

والسراج الطوسي أورد هذه العبارة ثم عقبها بقوله:

(وأبو الحسين النوري من الواجدين، ومن أهل الإشارات اللطيفة، وله كلام مشكل وأشعار كثيرة وكان يغرف من بحر كبير)(٢).

ويورد صاحب «اللمع» موقفاً لأبي حمزة الصوفي فيقول: (وبلغني عن أبي حمزة أنه دخل دار حارث المحاسبي، وكان لحارث دار حسن وثياب نظاف، وفي داره شاة مرغ. فصاح الشاة مرغيا، فشهق أبو حمزة شهقة وقال: «لبيك يا سيدي» قال: فغضب الحارث وعمد إلى سكين، فقال: «إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه أذبحك» قال: فقال له أبو حمزة: أنت إذ لم تحسن أن تسمع هذا الذي أنت فيه فلم لا تأكل النخالة بالرماد؟ أيش بينك وبين أكل الطيبات والتوسع في الدار والثياب(٣).

ثم عقب السراج الطوسي بقوله موضحا مراد أبي حمزة: «يريد بذلك: أن إنكارك علي يشبه أحوال المريدين والمبتدئين، وتوسعك على نفسك وبسطك في الدخول في السعات يشبه حال الأنبياء

١- مشكاة الانوارص٥٥.
٢- اللمع ص٤٩٣.
٣- اللمع ص٤٩٥.

والصديقيــن)(١).

فقول أبي حمزة للشاة لما رغت: «لبيك يا سيدي» لأنه يعتقد بأن الذات الإلهية حَالّة في جميع الموجودات ومنها هذه الشاة.

أما إنكار حارث المحاسبي فقد بينه الطوسي بقوله: (إن إنكارك يشبه أحوال المريدين والمبتدئين) ذلك لأنهم يفرقون بين الخالق والمخلوق ولم يصلوا بعد إلى درجة «العارف» الذي يرى الوجود شيئاً واحداً.

يوضح المثال السابق ما ورد في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي:

(اختلفوا في المعرفة نفسها: ما هي؟ فقال الجنيد: المعرفة جهلك عند قيام علمه. قيل له: زدنا، قال: هو العارف وهو المعروف)(٢).

ثم عقب الكلاباذي بقوله:(إنك جاهل به من حيث أنت، وإنما عرفته من حيث هو»(٣).

قول الجنيد: هو العارف وهو المعروف أوضح من شرحها الذي شرحه الكلاباذي فالعارف الخلق هو المعروف الحق لا أكثر ولا أقل أما قول الكلاباذي فمعناه: أنك جاهل به من حيث - تظن أن هناك فرقا بينك وبينه - أما معرفته فهي من حيث - أن الجميع هو -

ومن الحلول العام قول عبد الكريم الجيلي: (قال الله تعالى:

١- المرجع السابق ص٩٥.
٢- التعرف لمذهب أهل التصوف ص٨١.
٣- المرجع السابق.

﴿والله هو الولي﴾(١). يعني الإنسان الكامل الذي قال فيه: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾(٢).

لأنه يستحيل الخوف والحزن، وأمثال ذلك على الله لأن الله هو الولي الحميد ﴿وهو يحيى الموتى وهو على كل شيء قدير﴾(٣). أي الولي فهو حق متصور في صورة خلقية، أو خلق متحقق بمعاني الإلهية، فعلى كل حال وتقدير وفي كل مقال وتقرير هو الجامع لوصفي النقص والكمال والساطع في أرض كونه بنور شمس المتعال، فهو السماء والأرض وهو الطول والعرض، وفي هذا المعنى قلت:

لي الملكُ في الدارين لم أر فيهما ... سواي فأرجو فضله أو فأخشاه

ولا قبل من قبلي فألْحَقُ شأنه ... ولا بعد من بعدي فأسبق معناه

وقد حزت أنواع الكمال وإنني ... جمال جلال الكل ما أنا إلا هو

فمهما ترى من معدن ونباته ... وحيوانه مع إنسه وسجاياه

ومهما ترى من هيئة ملكية ... ومن منظرٍ إبليس قد كان معناه

ومهما ترى من شهوة بشرية ... لطبع وإيثار لحق تعاطاه

فإني ذاك الكل والكل مشهدي ... أنا المتجلي في حقيقته لا هو

وإني رب للأنام وسيد ... جميع الورى إسم وذاتي مسماه

وها أنا فيما قد ذكرت جميعه ... عن الذات عبد آيب نحو مولاه(٤).

ويظهر «الحلول العام» أيضا في قول عبد الرزاق الكاشاني: (نهاية السَّفَر الرابع: عند الرجوع عن الحق إلى الخلق في مقام الاستقامة.

هو أحدية الجمع والفرق بشهود إندراج الحق في الخلق،

١- سورة الشورى الآية ٩ بنص (فالله هو الولي).
٢- سورة يونس الآية ٦٢.
٣- سورة الشورى الآية ٩.
٤- الإنسان الكامل ج١ ص٣١-٣٢.

واضمحلال الخلق في الحق، حتى يرى العين الواحدة في صورة الكثرة والصور الكثيرة في عين الوحدة)(١).

فإذا اندرج الحق في الخلق كما يقول فقد حَلَّ فيه وإذا اضمحل الخلق في الحق فلا يبقى للخلق وجود فعند ذلك يرى الله في كل موجود .

هذه نماذج من أقوال مشايخ الصوفية بالحلول العام وقد سبق أن عرفنا بعض أقوال مشايخهم في الحلول الخاص وهو شبيه بما عند النصارى فإذا عرفنا ذلك وعرفنا أن عقيدة الحلول عقيدة مخالفة للإسلام هادمة لأركانه وعرفنا أن الصوفية قداتصلوا برهبان النصارى وأخذوا عنهم وظهر لنا مدى تأثر الصوفية بالنصارى في القول بالحلول الخاص بل وتجاوز ذلك إلى القول بالحلول العام.

١- اصطلاحات الصوفية ص١١٣.

الفصل الرابع : الإلهام عند النصارى وتأثر التصوف به

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : الإلهام عند النصارى

المبحث الثاني : الكشف والإلهام عند الصوفية

المبحث الأول : الإلهام عند النصارى

للإلهام عند النصارى دور بارز في تأسيس الديانة النصرانية، إذ أن الكتب المقدسة عندهم على ما فيها من اختلاف وتناقض يزعمون أنها إلهام من الروح القدس.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (إن المسيحيين يقولون إن هذه الكتب كلها كتبت بالإلهام أي بالوحي عن طريق الإلهام)(١).

ومما يؤكد ذلك ماورد في قاموس الكتاب المقدس ما نصه: (إن العهد الجديد هو شهادة لما حل في أذهان وقلوب البشر الذين آمنوا بالمسيح بفعل الروح القدس. فقد ألهمهم لإدراك ما أعلنه الله ذاته بابنه. والعهد الجديد يوضح لنا نتيجة ذلك الوحي وهذا يعني أن الروح القدس أوحى لكتّاب الأسفار المقدسة ما كتبوا وأرشدهم فيما كتبوا ولكن الروح لم يمح شخصياتهم بل كتب كل بأسلوبه)(٢).

وورد في كتاب «موجز تاريخ الأمة القبطية»: («الكتاب المقدس هو مجموع الأسفار التي كتبها رجال الله القديسيون بإلهام الروح القدس في أوقات مختلفة، وفيها أعلن الله مشيئته ووصاياه، وما قطعه من المواعيد، وما فرضه من المثوبة وما فيه إرشاد للناس وخيرهم وخلاصهم وما أتمه من عمل الفداء»(٣).

ويقول الأستاذ عياد عياد الأستاذ المنتدب في الكلية الإكليريكية في القاهرة: (كنيستنا الأرثوذكسية تأسست على أساس الرسل والأنبياء ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية. والرسل عندما

١- محاضرات في النصرانية ص٩١.
٢- قاموس الكتاب المقدس ص١٠٢١ لفظ "وحي".
٣- نقلاً عن محاضرات في النصرانية ص٩٢.

وضعوا هذه الأسس إنما ألْهموا بالروح وعلموا بالروح ودعموا المؤمنين على أساس من الروحانية)(١).

ويقول الشيخ أحمد ديدات: (إن الكتاب المقدس المتداول اليوم ضالع في كافة المتناقضات التي يؤولونها بتفسيرات وشروحات تعسفية تحت دعوى (إلهام الروح القدس)!)(٢).

ولقد بنى النصارى رأيهم هذا على ما ورد في كتابهم المقدس: (كل نبوة الكتاب ليست من تفسير خاص، لأنه لم تأت نبوة قط بمشيئة إنسان بل تكلم أناس الله القديسون مسوقين من الروح القدس)(٣).

وقد ورد في إنجيل متى قول المسيح لتلاميذه: (فمتى أسلَمُوكُم فلا تهتموا كيف أو بما تتكلَّمُون. لأنكم تُعطون في تلك الساعة ما تتكلَّمُون به. لأن لستم أنتم المتكلمين بل رُوح أبيكُم الذي يتكلَّمُ فيكم)(٤).

ويزعم النصارى لهذا أن كل ما تكلم به التلاميذ فهو إلهام من عند الروح القدس لذا سموهم رسلاً وكان لهم سفر خاص هو «أعمال الرسل» الذي ورد فيه: (يقول الله ويكون في الأيام الأخيرة أني أسكُبُ من روحي على كل بشر فيتنبأ بَنُوكُم وبناتُكم ويرى شبابُكم رؤى ويحلم شيوخكم أحلاما. وعلى عبيدي أيضا وإمائي أسكب من روحي في تلك الأيام فيتنبأون)(٥).

فعلى رأيهم هذا أن جميع البشر سيتنبأون لذا نراهم يؤمنون بأن

١- الروح القدس في رسائل بولس ص١١.
٢- كتاب : هل الكتاب المقدس كلام الله ص١٧٦.
٣- رسالة بطرس الثانية الإصحاح الأول فقرة ٢٠و ٢١.
٤- إنجيل متى الإصحاح العاشر الفقرة ١٩ــ٢٠.
٥- أعمال الرسل الإصحاح الثاني الفقرة ١٧ــ١٨.

شاوول اليهودي أصبح رسولاً عظيمًا للنصرانية فكان له أربع عشرة رسالة ضمن كتابهم المقدس وقد ورد في رسالته الأولى لأهل كورنثوس: (اتبعوا المحبة ولكن جدُّوا للمواهب الروحية وبالأولى أن تتنبأوا. لأن من يتكلم بلسان لا يـُكَلِّمُ الناس بل الله لأن ليس أحد يسمع. ولكنه بالروح يتكلم بأسرار. وأما من يتنبأ فيكلم الناس ببنيان ووعظ وتسلية. من يتكلم بلسان يبني نفسه. وأما من يتنبأ فيبني الكنيسة. إني أريد أنَّ جميعكم تتكلمون بألسنة ولكن بالأولى أن تتنبأوا. لأن من يتنبأ أعظم ممن يتكلم بألسنة)(١).

ويقول أيضا: (إن كان أحد يحسب نفسه نبيا أو روحيا فليعلم ما أكتبُه إليكم أنه وصايا الرب. ولكن إن يجهل أحد فليجهل. إذا أيها الأخوة جدّوا للتنبؤ ولا تمنعوا التكلُّم بألسنة. وليكن كل شيء بلياقة وبحسبِ ترتيب)(٢).

وكما قال النصارى أن كتبهم كتبت بإلهام فقد قالوا: لا يكون المؤمن بالنصرانية مؤمنا حتى يـُلْهم ذلك من الروح القدس فقد قال الدكتور موريس تاوضروس : (المسيحية ليست براهين وأدلة نُقْنِع بها العقل فقط... لابد من نور إلهي يصل إلى القلب ويتغلغل إلى الأعماق. لابد من «قوة الروح» تعمل في الباطن وتهيء النفوس لقبول الإيمان)(٣).

ولقد استشهد الدكتور موريس على قوله بقول بولس: (وكلامي وكرازتي لم يكونا بكلام الحكمة الإنسانية المُقْنِع بل ببرهان الروح

١ـ الإصحاح ١٤ الفقرة ١ـ٥.
٢ـ رسالة بولس الاولى لاهل كورنثوس الإصحاح ١٤. الفقرة ٣٧ـ ٣٨ـ ٣٩ـ ٤٠.
٣ـ الروح القدس في رسائل القديس بولس الرسول ص٢٩.

والقوة لكي لا يكون إيمانكم بحكمة الناس بل بقوة الله)(١).

ويقول بولس أيضا: (لكننا نتكلم بحكمة بين الكاملين ولكن بحكمة ليست من هذا الدهر... بل نتكلم بحكمة الله في سر. الحكمة المكتومة التي سبق الله فعينها قبل الدهور لمجدنا... فأعلنه الله لنا نحن بروحه. لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله... ونحن لم نأخذ روح العالم بل الروح الذي من الله لنعرف الأشياء الموهوبة لنا من الله. التي نتكلم بها أيضا لا بأقوال تُعلّمها حكمة إنسانية بل بما يعلّمُه الروح القدس قارنين الروحيات بالروحيات)(٢).

ولقد عقب الدكتور موريس على قول بولس بقوله: (فالروح القدس قد جلا لنا الحقائق الإلهية وكشف حكمة الله وأسراره وذلك لقدرته على أن يفحص كل شيء حتى أعماق الله. ولا يقصد بالفحص هنا البحث عن شيء غير معروف لديه، كما أنه لا يتم بعد عمل وجهد ولكن العبارة هنا استعملت تماما على نحو ما يقال عن الله «الفاحص القلوب» فيعني بالفحص الكشف أو المعرفة)(٣).

ولقد كان لاعتقاد النصارى بإلهام رجال الدين دور بارز في انحراف الديانة النصرانية حيث أن رجال الدين قرروا القرارات الخطيرة كتأليه المسيح وتأليه الروح القدس بناءً على أنهم ملهمون إذ (المجامع المسكونية(٤)) تنسب إلى ذاتها الحصانة من الخطأ في تعاليمها في العقائد والآداب اعتماداً على الوعد بحلول الروح القدس

١- رسالة بولس الاولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح الثالث الفقرة ٤-٥.
٢- المرجع السابق الإصحاح الثاني الفقرة ٦-٧-١٠-١٢-١٣.
٣- الروح القدس في رسائل القديس بولس الرسول ص٣٦.
٤- المجامع المسكونية هي المؤتمرات العالمية التي تعقد لبحث مسألة أو أكثر من مسائل الدين النصراني وسميت مسكونية نسبة إلى الارض المسكونة.

على المجتمعين وإلهامهم لهم ...)(١).

وهكذا رأينا أن النصارى يزعمون أن كتبهم المتناقضة كتبت بإلهام من الروح القدس ولم يكتفوا بذلك بل قالوا إن البشر سيتنبأون وأن الإيمان بالعقائد النصرانية لا يتم إلا بإلهام من الروح القدس. وأن قراراتهم في أهم العقائد النصرانية حصلت بإلهام الروح القدس.

١- مجموع الشرع الكنسي ص١٠١١.

المبحث الثاني : الكشف والإلهام عند الصوفية

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول : تعريف الكشف والإلهام عند الصوفية

المطلب الثاني : أقوال مشايخ الصوفية بالكشف والإلهام

المطلب الثالث : الإلهام الشرعي

المبحث الثاني : الكشف والإلهام عند الصوفية

المطلب الأول : تعريف الكشف والإلهام عند الصوفية:

يستعمل الصوفية هذين المصطلحين ويريدون بهما انكشاف الحجاب أمام الولي الصوفي ليرى ويطلع على الغيب بدون واسطة حواس بل بتفجر العلم الملهم في القلب ولذا فإنهم يسمونه أحيانا «كشفا» وأحيانا أخرى «إلهامًا» وكلا هذين المصطلحين يردان في كتب القوم بمعاني متقاربة.

«فالكشف» في اصطلاحهم هو:(الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً)(١).

ويقول الغزالي عن «علم المكاشفة»:(عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة ... حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة والمعرفة بمعنى النبوة والنبي. ومعنى الوحي... وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وبكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض...)(٢).

ثم وضح مراده من «المكاشفة» بقوله: «ونعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يُشك فيه وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن

١- التعريفات للجرجاني ص٢٣٧.
٢- إحياء علوم الدين ج١ص٢١.

مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا ....

فبقدر ما ينجلي في القلب ويحاذي فيه شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه)(١).

أما الإلهام في اصطلاحهم فهو: (ما يـُلْقى في الرُّوع بطريق الفيض.

وقيل «الإلهام» ما وقع من القلب في علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حُجة، وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين...)(٢).

ويقول الغزالي عن الإلهام: «والإلهام أثر الوحي فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والإلهام هو تعريضه والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علمًا نبويا والذي يحصل عن الإلهام يسمىٰ علما لَدُنِّيا والعلم اللَّدُني(٣) هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري... فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء...)(٤).

ثم بين كيف يحصل هذا الإلهام فقال: (فإذا أراد الله بعبد خيرًا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات، وانتقش فيها معاني تلك المكنونات فتعبر النفس عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده)(٥).

ويقول أيضا عن الإلهام: (فأما باب الإلهام فلا ينْسَدُّ، ومدد نور النفس الكلية لا ينقطع، لدوام ضرورة النفوس وحاجتها إلى تأكيد

١- إحياء علوم الدين ج١ ص٣١و ٣٢.
٢- التعريفات للجرجاني ص٥١.
٣- العلم اللدني عند الصوفية هو العلم من الله بلا واسطة ويستدلون عليه بقول الله تعالى ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾ سورة الكهف الآية ٦٥.
٤- الرسالة اللدنية ص١١٦.
٥- المرجع السابق ص١١٦و ١١٧.

وتجديد وتذكير)(١).

ويعلل الغزالي استمرارية الإلهام بقوله: (واعلم أن الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسَدَّ استغنىٰ الناس عن الرسل وإظهار الدعوة بعد تصحيح الحجة وتكميل الدين كما قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾(٢).

وليس من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غير حاجة)(٣).

والصوفية قد يسمون الكشف بـ «الإشراق» كما بين ذلك الغزالي بقوله: (فالنفس الناطقة الإنسانية أهل لإشراق النفس الكلية عليها ومستعدة لقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها)(٤).

ومعنىٰ (الإشراق) هو: (تلقي العلم الغيبي والمعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة للنفس بحيث تصفو من الكدورات البشرية وحينئذ ينعكس عليها أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش في العالم الروحاني العلوي أو العقول والنفوس الفلكية. والإشراقيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به)(٥).

المطلب الثاني : أقوال مشايخ الصوفية بالكشف والإلهام «العلم اللَّدُني»

١- المرجع السابق ص١١٨.
٢- سورة المائدة الآية ٤.
٣- الرسالة اللدنية ص١١٨.
٤- المرجع السابق ص١١٩.
٥- عن هامش "أضواء على التصوف" ص٣٩.

أكثر الصوفية يقولون بالكشف والإلهام وأنه «علم لَدُنِّي» لذا نجد كبار مشايخهم يثبتونه في كتبهم ويبينونه ويشرحونه لأتباعهم على أنه العلم الحقيقي وأن العمل به واجب.

فهذا السهروردي يقول: (وللشيخ باب مفتوح من المكالمة، والمحادثة في النوم واليقظة فلا يتصرف الشيخ في المريد بهواه، فهو أمانة الله عنده... قال الله تعالى: ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾(١).

فإرسال الرسول يختص بالأنبياء، والوحي كذلك. والكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف والمنام وغير ذلك للشيوخ والراسخين في العلم)(٢).

ويقول ابن عربي في تصديره لكتابه «فصوص الحكم»: (أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مُبَشِّرة أُريتُها في العشر الأُخَر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرْنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان... فما ألقي إلا ما يُلقي إليَّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزَّل به علي. ولست بنبي رسول ولكني وارث ولآخرتي حارث:

فمن الله فاسمعوا	وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما	أتيت به فَعُوا

١- سورة الشورى الآية ٥١.

٢- عوارف المعارف ص٢٥٥.

ثم بالفهم فصِّلوا — مجمل القول واجمعوا
ثم مُنُّوا به علي — طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي — وسعتكم فوسِّعوا

فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك: فص حكمة إلهية في كلمة آدمية...)(١).

وابن عربي يورد قصة منامية يحاول عن طريقها أن يوهم القارىء الصوفي بأنه من أصحاب العلوم العلوية - اللدنية - وأنه صاحب كشف وإلهام!!

يقول ابن عربي: (رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلّها، وما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانيـّة، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها، فعرضت رؤياي هذه على من عَرضَها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها، وقلت للذي عرضتها عليه: لا تذكرني باسمي... فلما ذَكَر له الرؤيا استعظمها وقال: إن صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية، وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون لأحد مثله من أهل زمانه... ثم سكت ساعة وقال بعدها: إن صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة هو ذلك الشاب الأندلسي الذي وصل إليها)(٢).

يوضح مذهب ابن عربي وأتباعه من الصوفية في هذا الموضوع الرسالة التي بعث بها إلى الشيخ فخر الدين الرازي يقول فيها:

(وقد وقفت على بعض تواليفك، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة، وما تتخيله من الفكر الجيد، ومتىٰ ما تغذت النفس كسب يدها، فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب، وتكون ممن أكل من تحت

١- فصوص الحكم ص٤٧.
٢- الصوفية في نظر الإسلام ص٤٤٨.

رجله، والرجل من أكل من فوقه كما قال الله تعالى ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾(١))(٢).

وبعد أن بين ابن عربي للشيخ فخر الدين الرازي طريق حصول «المكاشفات» وهو: (طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات)(٣).

واستشهد بقوله تعالى: ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾(٤) قال: (ومنهم من نظر إلى ربه من وجهة سببه، لا من وجهه فقال: (حدثني قلبي عن ربي) وقال الآخر وهو الكامل (حدثني ربي) وإليه أشار صاحبنا العارف(٥). بقوله: (أخذتم علمكم عن الرسوم: ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت)... ومن كان وجوده مستفادا من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء)(٦).

ولم يكتف الصوفية بقولهم بالإلهام والكشف فقط بل قالوا إن الملائكة تنزل على أوليائهم وتكلمهم فهذا الشعراني يقول: (فإن قلت: قد ذكر الغزالي في بعض كتبه أن من الفرق بين تنزل الوحي على قلب الأنبياء وتنزله على قلوب الأولياء نزول الملك فإن الولي يلهم ولا يُنزل عليه ملك قط والنبي لابد له في الوحي من نزول الملك به فهل ذلك

١- سورة المائدة الآية ٦٦.

٢- ابن عربي يستخدم الآية بالمعنى الإشاري ويرى في قوله تعالى ﴿لأكلوا من فوقهم﴾ إشارة إلى "علم الوهب" وفي قوله تعالى ﴿ومن تحت أرجلهم﴾ إشارة إلى الأدنى أي إلى علم "الكسب" وهو الفرق بين ما يجود به الحق من العلم على العبد، بلا سبب وبين ما يتخذ السبب في تحصيله) راجع تعليق د/ محمد مصطفى في هامش ص٧١ من كتاب: رسالة الشيخ محيي الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازي.

٣- رسالة ابن عربي للرازي ص٩٤.

٤- سورة الكهف آية ٦٥.

٥- يقصد أبا يزيد البسطامي وقد ذكر قوله هذا في كتاب :"النور من كلمات أبي طيفور ص١٠.

٦- من كتاب الشيخ محيي الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازي ص٩٤.

صحيح؟

«فالجواب» كما قاله الشيخ - أي ابن عربي - في الباب الرابع والستين وثلثمائة(١) أن ذلك غلط... وسبب غلط الغزالي وغيره في منع تنزل الملك على الولي عدم الذوق وظنهم أنهم عَمُّوا بسلوكهم جميع المقامات فلما ظنوا ذلك بأنفسهم ولم يروا ملك الإلهام نزل عليهم، أنكروه وقالوا ذلك خاص بالأنبياء فذوقهم صحيح وحكمهم باطل...)(٢).

والحقيقة أن الغزالي قال أيضا برؤية الملائكة وسماع أصواتهم والاستفادة منهم فقد نقل عنه قوله: (ومن أول الطريقة تبتديء المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد، ثم تترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها النطاق)(٣).

وحتى الدكتور عبد الحليم محمود(٤) يؤكد محادثة الملائكة للأولياء وذلك بقوله: (أولياء الله لا يتصرفون بأنفسهم، إنهم وقد أسلموا نفوسهم لله لا يتصرفون إلا بتوجيه منه سبحانه، ولا يعملون إلا بإذن الله تعالى، وقد يكون هذا التوجيه، أو هذا الإذن رؤيا يراها الولي أو يكون إلهامًا ...)(٥) ثم يستدل على رأيه بقوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم

١- الفتوحات المكية ج٣ ص٣٦٦.

٢- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ج٢ ص٨٤.

٣- المنقذ من الضلال ص٣٧٨.

٤- ولد الدكتور عبد الحليم محمود في سنة ١٩١٠ تقريباً في قرية السلام التابعة لمركز بلبيس في مصر التحق بعد تخرجه من الأزهر عام ١٩٣٢ بالسوربون حتى حصل على الدكتوراه عام ١٩٤٠ وتقلد بعض الوظائف كان أهمها مشيخة الأزهر.

٥- عن كتاب (السيد أحمد البدوي)ص٥٢.

فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلا من غفور رحيم﴾(١)....

فالملائكة تتحدث مع أولياء الله بنص القرآن)(٢) (٣).

وبما أن الصوفية يأخذون علومهم من المصدر الذي يأخذ منه المَلَك وبدون واسطة فهذا أعلى درجة من الوحي إذ الوحي بواسطة المَلَك ومع ذلك فهم يثبتون الوحي لأوليائهم فقد قال الغزالي بعد أن سُئل عن معنى قوله في الإحياء:

(فاستمع أي بسر قلبك لما يوحىٰ، فلعلك تجد على النار هدى، ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودي به موسى ﴿إني أنا ربك﴾(٤))(٥).

فأجاب الغزالي بقوله: (فرِّغ قلبك لما يرد عليك من فوائد المزيد، وحوادث الصدق...

﴿لما يوحى﴾ أي ما يرد من الله تعالى بواسطة ملك أو إلقاء في روع، أو مكاشفة بحقيقة ....

ولذلك هذا السالك المذكور إذا وصل في طريقه ذلك بحيث يصل بالمكاشفة والمشاهدة واليقين التام الذي يوجب المعرفة والعلم بتفاصيل المعلوم، فلا يمتنع أن يسمع ما يوحى لغيره من غير أن يقصد هو بذلك. إذ هو محل سماع الوحي على الدوام وموضع الملائكة، وكفى

١- سورة فصلت الآية ٣١_٣٢.

٢- عن كتاب (السيد أحمد البدوي) ص٥٢.

٣- قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿تتنزل عليهم الملائكة﴾ (قال ابن زيد ومجاهد: عند الموت وقال مقاتل وقتادة: إذا قاموا من قبورهم للبعث. وقال ابن عباس: هي بشرى تكون لهم من الملائكة في الآخرة وقال وكيع وابن زيد: البشرى في ثلاثة مواطن عند الموت وفي القبر وعند البعث) راجع المجلد٨ ص٣٥٨ من الجامع لاحكام القرآن للقرطبي.

٤- سورة طه الآية ١٢؟

٥- إحياء علوم الدين ج٤ص٢٦٧.

بها أنها حضرة الربوبية... فإن قيل: ألم يقل الله تعالى ﴿فلا يظهر على غيبه أحدا * إلا من ارتضى من رسول﴾(١). وسماع الله بحجاب أو بغير حجاب وعلم ما في الملكوت ومشاهدة الملائكة وما غاب عن المشاهدة والحسّ من أجلِّ الغيوب؟ فكيف يطَّلع عليها من ليس برسول؟

قلنا في الكلام حذف يدل على صحة تقديره الشرع الصادق والمشاهدة الصورية. وهو أن يكون معناه:

إلا من ارتضى من رسول ومن اتبع الرسول بالإخلاص والاستقامة. أو عمل بما جاء به النبي،... ويكون تقدير الآية: فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول أن يرسله إلى من يشاء من عباده في يقظة أو منام، فإنه يطلع على ذلك أيضا ويكون فائدة الإخبار بهذا في الآية الامتنان على من رزقه الله تعالى علم شيء من مكنوناته ... ويحتمل وجه آخر، وهو أن يكون معناه والله أعلم: فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى ، يريد من سائر خلقه وأصناف عباده. ويكون معنى ﴿من رسول﴾ أي عن يد رسول من الملائكة)(٢).

ولهذا قال كثير من الصوفية بتفضيل أوليائهم على الأنبياء فمن ذلك ما أورده عبد الكريم الجيلي:

(معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تؤتوه ... خضنا بحرا وقف الأنبياء بساحله)(٣).

وبسبب القول بالكشف والإلهام فضل ابن عربي وغيره الولي على النبي وذلك بقوله:

(وليس هذا العلم - أي علم الكشف - إلا لخاتم الرسل وخاتم

١- سورة الجن الآية ٢٦و٢٧.

٢- عن الإملاء في إشكالات الإحياء ج٥ ص٣٨ وما بعدها.

٣- الإنسان الكامل ج١ ص١٢٤.

الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، وحتى أن الرسل لا يرونه - متى رأوه - إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإن الرسالة والنبوة - أعني نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا.

فالمرسلون، من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟)(١).

ولقد مثل ابن عربي لمذهبه الباطل ليقربه للتصور فقال: (ولما مثل النبي ﷺ النبوة بالحائط من اللَّبِن وقد كَمُلَ سوى موضع لبنة فكان ﷺ تلك اللبنة... وأما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله ﷺ، ويرى في الحائط موضع لبنتين واللَّبِن من ذهب وفضة... فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط... فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول)(٢).

ولقد دون ابن عربي مذهبه هذا في بيت من الشعر يقول فيه:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي(٣).

ولقد فضل عبد الكريم الجيلي أيضا أولياء الصوفية على الأنبياء والرسل وذلك بقوله: (ونبوّة الولاية : إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشئونهم في ذلك الزمان على شرط الحال ، فيدبر الخلق بحاله ويجرّهم إلى ما هو الأصلح لهم ؛ فمن دعا الخلق منهم إلى الله تعالى قبل محمد صلى الله عليه وسلم كان رسولا ، ومن دعا بعد محمد صلى الله عليه وسلم كان خليفة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لكنه لايستقر في دعواه بنفسه ،بل يكون تبعاً لمحمد صلى الله عليه

١- فصوص الحكم ج١ ص٦٢.
٢- فصوص الحكم ج١ ص٦٣.
٣- طبقات الشعراني ج١ ص٦٨ ولطائف الأسرار ص٤٩.

وسلم كمن مضى من ساداتنا الصوفية ، مثل أبي يزيد والجنيد والشيخ عبد القادر ومحيي الدين ابن العربي وأمثالهم رضي الله عنهم ، ومن لم يدع إلى الله تعالى بل وقف مع تدبير أمور الخلق على حسب ما ينبئه الله تعالى عن أحوالهم فهو نبيّ نبوّة ولاية... فظهر من هذا جميعه أن الولاية اسم للوجه الخاصّ الذي بين العبد وبين ربه ... فإذا علمت هذا فقل على الإطلاق أن الولاية أفضل من النبوة مطلقاً في النبيّ ونبوّة الولاية أفضل من نبوّة التشريع ، ونبوة التشريع أفضل من نبوة الرسالة)(١).

والصوفية يفتخرون بادعائهم العلم اللدني فهذا أحمد توفيق عياد وهو من المؤيدين للتصوف يقول: (والصوفية عندما يصرحون بأن معارفهم التي يحصلون عليها، إنما هي معرفة «لَدُنِّية» من عند الله عز وجل، لم يحقروا من شأن المعارف الأخرى ولكنهم اعتبروها قاصرة عن الوصول إلى ما يصلون إليه. ولم يفترضوا أن كل إنسان يستطيع أن يصل إلى غايتهم؛ فطبقة العامة موقفها عند ظاهر الشرع. والمتكلمون والفلاسفة موقفهم عند حدود العقل وإمكانياته.

ويقول القشيري: (إن الناس: إما أرباب النقل والأثر. وإما أصحاب العقول والفكر. وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيوب، فهو لهم ظهور «مشهود» والذي لغيرهم من المعارف

١- الإنسان الكامل ج٢ص١٣٢و١٣٣.

مقصود فلهم من الله موجود فهم أهل الوصال. والناس أهل استدلال)(١).

المطلب الثالث : الإلهام الشرعي:

للإلهام أصل في الشرع حيث ورد أن المؤمن قد يلهم بعض الأمور فيحدث بها في قلبه وهذا خاص لفئة مؤمنة لا لكل المؤمنين.

ولكن هذا الإلهام لا يعطي صاحبه حق الخروج على أوامر الله عز وجل أويرفع عنه التكاليف الشرعية.

ولا يدعي صاحب الإلهام الشرعي الاطلاع على اللوح المحفوظ أو ادعاء علم الغيب أو نحو ذلك من الأمور التي ادعاها كبار مشايخ الصوفية لأنفسهم كما مر معنا فيما سبق.

فالمكاشفة الصحيحة كما ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى: (هي علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالى في قلب العبد ويطلعه بها على أمور تخفى على غيره)(٢).

وليس ذلك اطلاعا علي الغيب أو معرفة خبايا النفوس وإنما هو (أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسوله وأنزل كتبه، معاينة لقلبه ويجرد إرادة القلب له. فيدور معه وجودا وعدما)(٣).

أما الدليل على إمكانية حصول الإلهام والكشف فقد بينه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال: (والأولياء وإن كان فيهم محدث كما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إنه كان في الأمم قبلكم

١- التصوف الإسلامي ص١٩٦.
٢- مدارج السالكين ج٣ ص٢٢٢.
٣- المرجع السابق ج٣ ص٢٢٦.

محدثون فإن يكن في أمتي فعمر»(١) فهذا الحديث يدل على أن أول المحدثين في هذه الأمة عمر وأبو بكر أفضل منه، إذ هو الصديق.

والمحدث وإن كان يُلهم ويحدث من جهة الله تعالى فعليه أن يعرض ذلك على الكتاب والسنة فإنه ليس بمعصوم... ولهذا كان عمر بن الخطاب وقَّافاً عند كتاب الله وكان أبو بكر الصديق يبين أشياء تخالف ما يقع له كما بين له يوم الحديبية ويوم موت النبي ﷺ ويوم قتال مانعي الزكاة وغير ذلك، وكان عمر بن الخطاب يشاور الصحابة فتارة يرجع إليهم وتارة يرجعون إليه وربما قال القول وترد عليه امرأة من المسلمين قوله وتبين له الحق فيرجع إليها ويدع قوله كما قَدَّرَ الصداق، وربما يرىٰ رأيا فيذكر له حديث عن النبي ﷺ فيعمل به ويدع رأيه وكان يأخذ بعض السنة عمن هو دونه في قضايا متعددة، وكان يقول القول فيقال له: أصبت فيقول: ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأه. فإذا كان هذا إمام المحدثين، فكل ذي قلب يحدثه قلبه عن ربه إلى يوم القيامة هو دون عمر فليس فيهم معصوم بل الخطأ يجوز عليهم كلهم»(٢).

وبعد أن عرفنا أن للإلهام أصل في الشرع وأنه مخالف لما عند الصوفية إذ الصوفية قد بنوا على الإلهام الشرعي أمورا تخالف الشريعة الإسلامية كادعاء علم الغيب أو استمرارية الوحي بنزول الملائكة وتحدثهم مع أولياء الصوفية بل بلغ بهم الغلو إلى أن جعلوا مقام الولي أعلى من مقام النبي إذ الولي - بزعمهم - يأخذ علومه من المعدن الذي يأخذ منه الملك.

وهكذا سار الصوفية في التأثر بالنصرانية فكما قال النصارى

١- رواه البخاري وأحمد ولفظ البخاري "لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر" كتاب فضائل الصحابة الباب السادس رقم الحديث في الفتح ٣٦٨٩ ج٧.

٢- فتاوى شيخ الإسلام ج٢ ص٢٢٦.

بإلهام تلاميذ المسيح وكتبه الكتاب المقدس بل وحتى كل مؤمن بالنصرانية فإنما يؤمن «بقوة الروح القدس»

ولقد قال الصوفية كما قال النصارى بل زادوا عليهم بالقول بإمكان الأخذ مما يأخذ منه ملك الوحي، وأن أوليائهم أفضل وأعلى درجة من الأنبياء. فإذا عرفنا ذلك وأنه مخالف للإلهام الشرعي تبين لنا مدى تأثر الصوفية بالنصارى في هذا الموضوع.

الفصل الخامس: العصمة عند النصارى وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : العصمة عند النصارى

وفيه مطلبان

المطلب الأول : معنى العصمة في اللغة

المطلب الثاني: العصمة في المصادر النصرانية

المبحث الأول : العصمة عند النصارى

قبل أن نورد موقف النصارى من عصمة رجال الدين عندهم أذكر معنى العصمة في اللغة وذلك بإيجاز.

المطلب الأول : معنى العصمة في اللغة

يقول ابن منظور: (العصمة في كلام العرب: المَنْعُ
وعصمةُ الله عَبْدَه : أن يعصمه مما يوبِقُه. عصمه يعصمه عصمًا: منعه ووقاه ...

واعصتم فلان بالله إذا امتنع به. والعصمة الحفظ. يقال: عصمته فانعصم.

واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية)(١).

وورد في المعجم الوسيط: (العصمة ملكة إلهية تمنع من فعل المعصية والميل إليها مع القدرة عليه)(٢).

المطلب الثاني : العصمة في المصادر النصرانية :

يعتقد النصارى بعصمة رجال الدين عندهم لاعتبارهم نوابًا عن المسيح في كنيسته ويستندون في ذلك على ما ورد في إنجيل متى من قول المسيح لبطرس:

١- لسان العرب المجلد الثاني عشر ص٤٠٣و ٤٠٤ مادة "عَصَمَ".
٢- المعجم الوسيط ج٢ ص٦١٢ مادة "عَصَمَ".

(وأنا أقول لك أيضًا أنتَ بُطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوىٰ عليها. وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات. فكُلّ ما تربُطه على الأرض يكون مربوطًا في السموات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات)(١).

ويستندون على ما ورد في إنجيل متى أيضًا من قول المسيح لتلاميذه: (الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطًا في السماء. وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء. وأقول لكم أيضا إن اتفق اثنان منكم على الأرض في أي شيء يطلبانِه فإنه يكُونُ لهما من قِبَلَ أبي الذي في السموات. لأنّه حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي فهناك أكون في وسطهم)(٢).

ولهذه الأقوال وغيرها اعتُبر القائمون على الكنيسة نوابًا للمسيح وكانت الكنيسة عبارة عن: (كيان روحي بشري إلهي... فهي جسم المسيح... كلها من لحمه وعظامه... تستمد حياتها من دمه وهي ملكوت الله على الأرض لأن المسيح يحكمها ويدبرها بروحه الأزلي لذلك أبواب الموت والجحيم لن تقوى عليها لأنها فديت بدم الخروف)(٣).

ولقد ورد في كتابهم المقدس قول بولس: (وأما أنتم فجسدُ المسيح وأعضاؤه أفرادًا. فوضَعَ الله أناسًا في الكنيسة أولاً رسلاً ثانيا أنبياء ثالثًا مُعلّمين ثم قُوّاتٍ وبعد ذلك مواهب شِفاءٍ أعوانًا على تدابير وأنواع ألسنةٍ. ألعلّ الجميع رسُل. ألعل الجميع أنبياء. ألعل الجميع مُعلّمون. ألعل الجميع أصحاب قواتٍ. ألعل للجميع مواهب شفاءٍ. ألعل الجميع يتكلمون بألسنةٍ. ألعل الجميع يترجمون. ولكن جِدُّوا للمواهب

١- إنجيل متى الإصحاح ١٦ الفقرة ١٨-١٩.
٢- إنجيل متى الإصحاح ١٨ الفقرة ١٨-٢٠.
٣- التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي ص١٥.

الحسنى. وأيضًا أريكم طريقًا أفضل)(١).

وليس المراد بالكنيسة هنا المكان المخصص للعبادة بل المراد هو كل من ينتمي للكنيسة.

يقول الأستاذ أحمد حسين: (إن الكنيسة في المسيحية لا تقابل المسجد وهي شيء يكاد يعز على التصور والتصديق فهي ليست كما يتصور الكثيرون مجرد هذا المبنى المعين الذي تقوم فيه الطقوس على سبيل التخصص والتحديد ولكنها في معناها العام تشمل مجموع المسيحيين، بل إنها المسيح نفسه، إنها جسده ولحمه ودمه)(٢).

ويقول القديس كبريانوس: (والكنيسة بالرغم من تعددها في جميع أنحاء العالم فهي واحدة، والأسقفيات بالرغم من توزعها على جميع الكنائس فهي واحدة، وبالرغم من أنه توجد كنيسة واحدة فقد قسمها المسيح على العالم كله إلى أعضاء كثيرة، وكذلك فبالرغم من وجود أسقفية واحدة فهي موزعة بكثرة منسجمة على أساقفة كثيرين)(٣).

ويقول إيرنيئوس: (حيثما وجدت الكنيسة فهناك روح الله وحيث روح الله فهناك الكنيسة... والذين لا يشتركون في الروح القدس لا يغتذون للحياة من ثدي أمهم ولا يرتوون من النبع الفائض المنبثق من جسد المسيح)(٤).

فالنصارى يعتبرون الكنيسة هي جسد المسيح وأن روح الله يشملها بعنايته ورعايته ولهذا فكل القائمين عليها معصومون من الخطأ ولذا نراهم يقررون قرارات خطيرة في أهم عقائد الديانة النصرانية

١- رسالة بولس الاولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ١٢ الفقرة ٢٧ـ ٢٨ـ ٢٩ـ ٣٠ـ ٣١.
٢- الإسلام والفلسفات القديمة ص٢٠٦.
٣- التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي ص١٧.
٤- المرجع السابق ص١٨.

حينما اجتمعوا في نيقية سنة ٣٢٥م وقرروا تأليه المسيح واجتمعوا في القسطنطينية عام ٣٨١م وقرروا تأليه الروح القدس.

ويعتقد النصارى أن قرارات هذه المجامع قرارات ملزمة معصومة عن الخطأ لأنها صدرت عن مجامع مسكونية «عالمية» يقول هنري برسيفال (١): (إن المجامع المسكونية تنسب إلى ذاتها الحصانة من الخطأ في تعاليمها في العقائد والآداب اعتماداً على الوعد بحلول الروح القدس على المجتمعين وإلهامه لهم... ويجب أن اصرح على كل حال أن هذه المجامع كانت تنظر إلى ذاتها كأنها تحت إشراف العناية الإلهية التي تعصمها من الضلال أو الخطأ في تعليم الإيمان والآداب المسيحية)(٢).

ومما يدل على مدى سلطة رجال الكنيسة في إضافة العقائد الجديدة وسن الشرائع بناءً على اعتقاد العصمة فيهم ما قاله الراهب إنمابيوس ورفيقه الراهب نيقوديموس(٣) حيث قالا: (كل ما ينشأ من علاقات بين خدام الكنيسة الروحيين والكنيسة، أي جماعة المؤمنين بالمسيح، وبين المؤمنين أنفسهم قد وضعت لها سلطة الكنيسة قوانين وأنظمة لحسن إدارة أعمال الكنيسة الخارجية وهي الشرائع الكنسية...

والشريعة الكنسية هي المظهر الخارجي لفظًا وكتابة لذلك الفرع

١- هنري برسيفال هو مؤلف ((المجامع المسكونية السبعة للكنيسة الواحدة- قوانينها وتحديداتها في العقائد-) ضمن المجلد الرابع عشر من مختارات مؤلفات الآباء النيقاويين ومن لحقهم ،راجع مجموع الشرع الكنسي ص٦.

٢- مجموع الشرع الكنسي ص١٠-١١.

٣- هما مؤلفا كتاب (مجموعة البيذاليون) والبيذاليون تعني دفة السفينة والسفينة رمز للكنيسة وقد جمعا فيه قوانين الرسل القديسين ثم قوانين المجامع المسكونية السبعة فقوانين المجامع المكانية فقوانين بعض الآباء. طبع الطبعة الأولى باليونانية عام ١٨٠٠م ترجم إلى الإنجليزية وطبع في شيكاغو سنة ١٩٥٧ راجع ص٣٢ من مجموع الشرع الكنسي.

من الشريعة الإلهية... وبهذا الاعتبار تكون الشريعة الكنسية إعرابًا عن العلاقات السرية بين نفوس البشر والله نتيجة للإيمان بالمسيح.

وخدام الكنيسة الروحيون إجمالاً يظهرون ويعلنون في الطقوس إرادة الله... وشرائع الكنيسة وقوانينها تظهر وتوضح العلاقة الأدبية التي تربط النفوس بالله وتربط إحداها بالأخرى وتحفظ الكل...

وهكذا تقسم الشريعة الكنسية إلى نوعين: الشريعة الأدبية التي تسود في إدارة عمل وسلوك الكنيسة، أي جماعة المؤمنين، داخليا، والشريعة القانونية لتنظيم عمل الكنيسة وجماعة المؤمنين، وسلوكها خارجيا ويجب أن نتذكر دائمًا أن المسيح وضع مباشرة مباديء الشريعة الأدبية في أقواله وأعماله أثناء البشارة وفيما أصدره من أوامر ووصايا.

أما القسم الثاني من الشريعة الكنسية، وهو الشريعة القانونية، فقد وضع مبادئها رسل المسيح وتوسعت في وضعها المجامع المسكونية...

أما من جهة الشريعة الكنسية القانونية فالكنيسة تقدمية لأنها تستطيع أن تضيف إليها أو تحذف منها أو تجري فيها من التعديل والتبديل ما يتلاءَم مع حاجات كل زمان ومكان. ولهذا السبب عقدت الكنيسة مجامعها المسكونية.

ويستطيع مجمع مسكوني تالٍ أن يعدل ويبدل ما وضع في مجمع سابق إذا اقتنع الآباء بلزوم ذلك. على أن كل تعديل في الشرعية القانونية أي في نظام الإدارة لا يمكن أن يحوز القبول إلا إذا صدر بعد مناقشات حرة وباتفاق آراء أعضاء المجمع لا خضوعًا لإرادة شخص

واحد أو تقيداً بأوامره مهما سمت منزلته في الإدارة الكنسية)(١).

واستمر رجال الدين النصراني في إصدار القرارات الخطيرة في الديانة النصرانية بناءً على عصمتهم من الخطأ إلى أن قرروا في مجمع روما عام ١٨٦٩م عصمة البابا فأصبح من حقه إصدار التشريعات والأحكام فلا يعترض عليه أحد لأنه معصوم من الخطأ يقول الأب بولس إلياس: (لقد خَوَّل السيد المسيح الكنيسة عين السلطان الذي تلقاه من أبيه السماوي عندما قال لتلاميذه: كما أرسلني الأب هكذا أنا أرسلكم. وذلك يشمل سلطان الكهنوت والتدبير والتعليم...

وعصمة الكنيسة هذه امتياز تنعم به هي والبابا رأسها نائب المسيح المنظور. ولا يعتبر البابا معصومًا عن الضلال إلا عندما يعلن أو يرِّذل(٢) بطريقة احتفالية عقيدة من عقائد الإيمان، أو تعليما له مساس بالآداب المسيحية)(٣).

ويقول الأستاذ عبد الأحد داود: (إن المسيحيين عندما أثبتوا عصمة البابا انتقلت كل السلطة في إصدار القرارات وتعيين المعتقدات والأحكام إلى حبر رومية الأعظم الجالس على كرسي الخلافة... وأصبح حكمه قطعيا)(٤).

هذه هي عقيدة النصارى في البابوات ورجال الدين النصراني فقد كانوا يعتقدون عصمة مجموعة رجال الدين الذين يملكون حق التشريع بزعمهم ثم أصبح هذا الحق يعطى لأفرادهم وهو البابا أو الحبر الأعظم فأصبح يملك إحداث العقائد وسن التشريع مما لا يجوز في الديانات إلا لله عز وجل أو لرسله الذين يتلقون الوحي عن الله.

١- مجموعة الشرع الكنسي ص٣٨-٣٩.
٢- أي يعلن مؤيداً أو يرذل معارضاً.
٣- المسيحية لاحمد شلبي نقلاً عن كتاب يسوع المسيح للأب بولس إلياس ص١٨٨و ١٩٠.
٤- المسيحية لاحمد شلبي نقلاً عن الإنجيل والصليب لعبد الاحد داود ص٢٣.

المبحث الثاني : العصمة عند الصوفية

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : عصمة الأولياء عند الصوفية

المطلب الثاني : أقوال مشايخ الصوفية بعصمة الأولياء

المطلب الثالث : أثر القول بعصمة الأولياء

المبحث الثاني : العصمة عند الصوفية

المطلب الأول : عصمة الأولياء عند الصوفية :

عرفنا فيما سبق معنى العصمة واعتقاد النصارى بعصمة رجال الدين عندهم، ولقد سار الصوفية على طريق النصارى فقالوا بعصمة أوليائهم وحفظهم من الوقوع في الخطأ .

ونظرًا لنسبة العصمة لأولياء الصوفية يجدر بنا معرفة معنى الولي لغة وشرعًا ومعناه في الاصطلاح الصوفي.

١- معنى الولي لغة:

الولي لغة: (المحب والصديق والنصير. وولي الشيء ويليه وَلاية ووِلاية. وتولاه: اتخذه وليًّا)(١).

قال ابن منظور: (الولي الصديق والنصير قال ابن الأعرابي: الولي التابع المحب...)(٢).

٢- معنى الولي شرعًا:

يبين المعنى الشرعي للفظ «ولي» قول الله تعالى: ﴿ألا إن أولياء

١- القاموس المحيط ج٤ ص٤١٠ مادة "ولي".

٢- لسان العرب ج١٥ ص٤١١ مادة "ولي".

الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون * الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾(١) فأولياء الله هم المؤمنون المتقون.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (الولاية ضد العداوة وأصل الولاية: المحبة والقرب... وقد قيل إن الولي سمي وليا من موالاته للطاعات، أي متابعته لها)(٢).

وقال أيضا: (وأولياء الله المتقون هم الذين فعلوا المأمور، وتركوا المحظور، وصبروا على المقدور، فأحبهم وأحبوه ورضي عنهم ورضوا عنه... هم المقتدون بمحمد ﷺ... يؤيدهم - الله - بملائكته وروح منه)(٣).

فيظهر لنا مما سبق أن الولي هو من أحبه الله فيسره للعمل بما جاء به رسول الله ﷺ فكان من المؤمنين بالله ورسله وكان من المتقين الذين يخافون الله في السر والعلن فهو متولٍ وقريب من كل ما أمر الله وبعيد عن كل ما نهى الله عنه لذلك وصف الله تعالى أولياءه بقوله ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾(٤) بعد ذلك قال في حقهم ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم﴾(٥).

وهذه البشرى جزاءً لمن آمن بالله واتقى وكان من أولياء الله حقا.

١- سورة يونس الآية ٦٢و ٦٣.
٢- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٦.
٣- المرجع السابق ص٢٠او ١٢٣.
٤- سورة يونس الآية ٦٣.
٥- سورة يونس الآية ٦٤.

٣- معنى الولي في الاصطلاح الصوفي:

عرفنا فيما سبق أن للصوفية اصطلاحات خاصة بهم تعارفوا عليها تختلف دلالاتها عما يتبادر إلى الذهن وتقره اللغة، ومن هذه الاصطلاحات مصطلح «ولي».

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة: (من الصعب جدًا أن يظفر الإنسان بتعريف محدد لمعنى الولاية المتداول بين الصوفية، إذ يندر أن يقصدوا لبيان مثل هذا المعنى. نعم كانوا يتعرضون لتفصيل أحوال الأولياء وأوصافهم مما هو أدخل في بيان آثار الولاية أو وسائلها، أما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التي تربط الولي بربه، ما هي، وكيف تكون، فلا نكاد نظفر به)(١).

وفي الحقيقة أن كثيراً من الصوفية تطرقوا لمعنى الولاية والولي منهم عبد الكريم الجيلي حيث قال في تعريف الولاية :(اعلم أن الولاية عبارة عن تولى الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه علماً وعيناً وحالا وأثر لذة وتصرفاً)(٢).

وقال محمود أبو الفيض المنوفي عن حقيقة الولاية :(... هي قرابة حكيمة حاصلة من العتق أو من الموالاة إذا تولى الله عبده أو تولى العبد مولاه ، وقيل إن الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه. ولذلك يتولاه الحق حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين(٣).

ولقد تطرق عبد الكريم القشيري لمعنى «الولي» فقال: (من توالت طاعاته من غير تخلل معصية... ويجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول... وهو الذي يتولى الحق سبحانه، حفظه وحراسته على الإدامة

١- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية ص٦٥.

٢- الإنسان الكامل ج٢ص١٣٢ وجمهرة الأولياء ج١ص٩٨.

٣- جمهرة الأولياء ج١ص٩٨.

والتوالي فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: ﴿وهو يتولى الصالحين﴾(١))(٢).

ويقول الدكتور/ كامل مصطفى الشيبي في اختيار القشيري لهذه الآية: (هو اختيار يناسب مشرب الصوفية فالصالحون في القرآن تعبير يستعمل في الأكثر للدلالة على الأنبياء(٣)، وتلك محاولة بارعة من القشيري لوصل الولاية بالنبوة بكونهما الوسيلة المباشرة للاتصال بالله)(٤).

وتقول الدكتورة سعاد الحكيم: (الولاية هي مرتبة من مراتب القرب الإلهي، يتولى فيها الحقُ، من حيث أسمائه الحسنى العبدَ. هذا القرب الإلهي هو في الواقع: قرب نسبة خاصة، فالولي يخص الحق هنا وينتسب إليه، إنه: للحق. وليس لذاته. لذلك الحق يتولاه.

وهذه النسبة الخاصة للحق لا تكتسب مطلقًا، وإنما هي: تعيين إلهي. فالحق سبحانه يعين: خاصته. وهذه النقطة في منتهى الأهمية في نظرية الولاية... فالعبد مهما جاهد وسلك..و .... لن يصل إلى الولاية، فهي إلهية المصدر...)(٥) (٦).

١- سورة الأعراف الآية ١٦٩.
٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٦٤.
٣- راجع في وصف إبراهيم سورة البقرة الآية ١٢٤، والنحل الآية ١٢٣، والعنكبوت الآية ٣٦، وفي وصف نوح سورة الأعراف الآية ١٩٥، والأنبياء الآية ٧٥، وفي ذي النون سورة القلم الآية ٥٠، وإسحاق سورة الصافات الآية ١١٢، وإسماعيل وإدريس وذي الكفل سورة الأنبياء الآية ٨٦، ويحيى سورة آل عمران الآية ٣٤، والأنعام الآية ٨٥ والتحريم الآية ١٠، وزكريا سورة الأنعام الآية ٨٥، وعيسى سورة آل عمران الآية ٤٦، والأنعام الآية ٨٥. راجع هامش الصلة بين التصوف والتشيع ج١ ص٣٧٧.
٤- الصلة بين التصوف والتشيع ج١ ص٣٧٧.
٥- المعجم الصوفي ص١٢٣٤.
٦- فيما يقوله الصوفية عن الولاية أنها تعيين إلهي كالنبوة مغالطة إذ الحق تعالى يقول: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ سورة يونس الآية ٦٢

ويقول الجرجاني: (و«الولاية» : هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه)(١).

وبناءً على ماسبق فإن «العصمة» ـ بزعمهم ـ من لوازم «الولاية» إذ الولي من توالت طاعاته من غير تخلل معصية لذا نسبوا العصمة لأوليائهم.

المطلب الثاني: أقوال مشايخ الصوفية بعصمة الأولياء:

بعد أن عرفنا معنى العصمة ومعنى الولي في الاصطلاح الصوفي فهل قال الصوفية بعصمة الأولياء كما قالت النصارى بعصمة رجال الدين أو لا؟

الحقيقة التي لا شك فيها أنهم قالوا بعصمة الأولياء وأن الأولياء لا يرتكبون المعاصي والزلات. ولقد تحرج أوائلهم من إطلاق لفظ العصمة على الأولياء وأطلقوا لفظًا بنفس المعنى وهو «الحفظ» يريدون به معنى العصمة، يبين ذلك ما قاله الكلاباذي في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» عن الولي الفاني: (والحق يتولى تصريفه، فيصرِّفه في وظائفه وموافقاته فيكون محفوظًا لله عليه مأخوذًا عمّا له وعن جميع المخالفات، فلا يكون له إليها سبيل، وهو العصمة)(٢). وعلى هذا فإن مرادهم بالحفظ هو العصمة.

ويقول في موضع آخر: (ولطائف الله تعالى في عصمة أنبيائه

و ٦٣ فكل من آمن واتقى فهو ولي لله تعالى والإيمان والتقوى من كسب المؤمن وعمله.

١ـ التعريفات ص٣٢٩.

٢ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٤٧.

وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد)(١).

فلا فرق عندهم بين عصمة الأنبياء وحفظ الأولياء إذ أن كلا اللفظين بمعنى واحد وإذا أخذنا في الاعتبار نظرتهم للولي وهو الذي يأخذ العلم من المكان الذي يأخذ منه الملك وأنهم فضلوا الولي على النبي فلا نستبعد قولهم بعصمة الولي بل بعضهم ادَّعى الربوبية كما مرّ معنا من قبل وأنه اتحد مع الله - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا -

والقشيري أيضا يثبت العصمة للأولياء بلفظ الحفظ مرة وبلفظ العصمة أخرى يقول: (واعلم أن من أجلّ الكرامات التي تكون للأولياء: دوام التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي والمخالفات)(٢).

وذكر القشيري بعد أن عَرّف الولي وأن له معنيين قال: (وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا: يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والإستيفاء، ودوام حفظ الله تعالى إياه في السرَّاء والضرَّاء.

ومن شرط الولي: أن يكون محفوظًا كما أن من شرط النبي أن يكون معصوما، فكل من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع)(٣).

ويقول د/ كامل مصطفى الشيبي عند حديثه عن عصمة الأنبياء والأولياء عند الصوفية : (ويجب أن نقرن بهذا أن المتصوفة هم أنبياء ولاية، وأن «النبوة الظاهرة هي التي انقطع ظهورها، وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة، لأن الوحي الإلهي والإنزال الرباني لا ينقطع إذ

١- المرجع السابق ص١٥٥.
٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٦٧.
٣- المرجع السابق ج٢ ص٥٢١.

كان به حفظ العالم»(١) فكيف يكون الصوفي نبي ولاية ورسولاً باطنًا ولا يكون معصومًا؟ وكيف يقول صاحب وحدة الشهود والحلول والاتحاد: أنا الحق، وأنا الله، مع كونه بشرًا كالبشر يجوز عليه ما يجوز عليهم؟)(٢).

لذا يقول أبو الحسن الشاذلي: (إن من خواص القطب إمداد الله له بالرحمة والعصمة والخلافة والنيابة)(٣).

ويقول محمود أبو الفيض المنوفي :(واعلم أن أهل مقام الإحسان لاتصدر عنهم معصية ماداموافي حضرة الإحسان ومن هنا عُصِمَ الرسل والأنبياء وحفظ غيرهم من الأقطاب والأولياء)(٤).

ولقد قسم الصوفية العصمة ثلاثة أقسام كما ذكره الدكتور عبد الحليم محمود عن أبي بكر الواسطي حيث يقول: (الناس على ثلاث طبقات، الطبقة الأولى: مَنّ الله عليهم بأنوار الهداية فهم معصومون من الكفر والشرك والنفاق.

والطبقة الثانية: مَنّ الله عليهم بأنوار العناية فهم معصومون عن الصغائر والكبائر.

والطبقة الثالثة: مَنّ الله عليهم بالكفاية فهم معصومون عن الخواطر الفاسدة وحركات أهل الفضيلة)(٥).

وهكذا قال الصوفية بعصمة أوليائهم كما قال النصارى بعصمة رجال الدين عندهم فما أثر القول بعصمة الأولياء على التصوف ؟ هذا

١- الفتوحات المكية ج٣ ص٢٨٥.
٢- الصلة بين التصوف والتشيع ج١ ص٤١٧.
٣- المرجع السابق ونفس الصفحة نقلا عن كتاب القصد للشاذلي.
٤- جمهرة الاولياء وأعلام أهل التصوف ج١ص٣٢.
٥- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ج١ هامش ص١٦٠ تعليق د/ عبد الحليم محمود ود/محمود بن الشريف.

ماسنعرفه فيما سيأتي.

المطلب الثالث : أثر القول بعصمة الأولياء:

عرضنا فيما تقدم أقوال مشايخ الصوفية في عصمة الولي التي تجعل سلوك الولي معصومًا من الخطأ والزلل ويترتب على ذلك أن أتباع الأولياء يجب أن يتقبلوا كل ما يصدر عنهم وإن كان مخالفًا للشرع بل يجب على الأتباع أن يقدسوا مشايخهم إلى درجة الألوهية.

فهذا عبد الوهاب الشعراني مؤلف كتاب «الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية» قد جعل أكثر من ثلث كتابه هذا في «آداب المريد مع شيخه» ولقد جعل المريد مع شيخه بمنزلة تقرب من منزلة العبد من ربه.

وإليك بعض ما ورد في هذا الكتاب:

أولاً : نماذج من مباحث الكتاب:

(١- المريد لا يكتم عن شيخه شيئا من أحواله.

٢- لا يشرك معه أحدًا في المحبة.

٣- لا يغير اعتقاده في شيخه.

٤- لا يقول لشيخه: لم.

٥- يخبر شيخه بما في قلبه)(١).

ثانيا: نماذج من نصوص الكتاب:

يقول الشعراني: «وقد أنشد الشيخ محيي الدين في أول الباب الأحد والثمانون ومائة من الفتوحات:

ما حرمة الشيخ إلا حرمة الله فقم بها أدبًا لله بالله
هم الأدلاء والقربى تؤيدهم على الدلالة تأييدا على الله
كالأنبياء تراهم في محاربهم لا يسألون من الله سوى الله(٢).

ويقول أيضا: (وسمعت سيدي علي المرصفي رحمه الله يقول: المريد يترقى في محبة شيخه إلى حد يصير يتلذذ بكلام شيخه له كما يتلذذ بالجماع!! فمن لم يعمل إلى هذه الحالة فما أعطى الشيخ حقه من المحبة)(٣).

ويقول أيضا: (ومن شأنه - أي المريد - أن لا يحج إلا بإذن شيخه... وأقل مقام طاعة الشيخ أن يكون كالزوج للمرأة ويكون يتصرف في المريد كما يتصرف الرجل في زوجته، من حيث التحجير عليها والتربية لها)(٤).

ويقول الشعراني أيضا: (وكان - علي بن وفا - يقول كثيرا: إياكم أن تشركوا في المحبة مع شيخكم أحدًا من المشايخ... فكما أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به فكذلك محبة الأشياخ لا تسامح أن يشرك

١- راجع فهرس الكتاب ص٢٦٦.
٢- الأنوار القدسية ص١٤١ والفتوحات المكية ج٢ ص٣٦٤.
٣- المرجع السابق نفس الصفحة.
٤- المرجع السابق ص١٥١.

بها)(١).

ويقول أيضا ناقلاً عن عبد الرحمن الجيلي: (فمن تأدب مع حضرة شيخه، تأدب مع حضرة الله تعالى، ومن أساء الأدب مع حضرة شيخه، أساء الأدب مع حضرة الله... لأن الأشياخ بوابون لحضرات الحق تعالى)(٢).

ويقول أيضا: (وسمعت الشيخ سيدي علي المرصفي يقول: من شرط أدب المريد مع الشيخ أن يعادي من عاداه ويوالي من والاه)(٣).

ويقول: (سمعت سيدي عليا المرصفي يقول: من لم يكن غضب شيخه عليه أشد من دخول النار فليس له في الصدق قدم وهو دليل استحكام الخبث في باطنه)(٤).

ويقول أيضا : (فإن أوراد الأكابر في الليل إنما هي أمور قلبية في الغالب من مراقبة ونحوها مما كل ذرة منه ترجح على عبادة المريد ألف سنة... فإن الأشياخ في النهار مع الخلق في حوائجهم وفي الليل مع ربهم معية محضة لا يشاركه فيها أحد)(٥).

ويقول أيضا: (ولا ينبغي له أن يستبدر شيخه أبدا إلا بإذن ويكون ذلك مع استشعار المريد الخجل والحياء حتى كأنه يمشي على الجمر فإن شيخه أعظم حرمة من الكعبة)(٦).

ويقول: (ومن شأنه أن يرى نوم شيخه أفضل من عبادته هو... وتقدم قولنا أن نوم العارفين يسمى وردا ... واعلم يا أخي أن كل من ظن

١- المرجع السابق ص١٥٥.
٢- المرجع السابق ص١٧٠.
٣- المرجع السابق ص١٩٠.
٤- المرجع السابق ص٢٠٣.
٥- المرجع السابق ص٢١٢.
٦- المرجع السابق ص٢١٦.

أن عبادته أفضل من نوم أستاذه فقد عق والعاق لا يرفع له إلى الله عمل)(١).

ويقول أيضا: «ومن شأنه أن لا يتزوج أبدا امرأة رأى شيخه مائلاً إلى التزوج بها ولا امرأة طلقها شيخه أو مات عنها»(٢).

ويقول أيضا: (وينبغي للمريد أن يلبس لمجالسة شيخه أحسن ثيابه ويتوب إلى الله تعالى من كل ذنب كلما أراد أن يجالسه، فإن المتلطخ بالذنوب لا يصلح له دخول حضرة الشيخ وإنما يصح له دخولها إذا تطهر ظاهرًا وباطنًا من كل ذنب)(٣).

ويقول أيضا: (والشيخ هو كعبة المريد التي يتوجه إليها في سائر مهماته) (٤).

ويقول: (ومن شأنه دوام ربط قلبه مع الشيخ والانقياد له ورؤية اعتقاده أن الله تعالى جعل جميع إمداده لا يخرج إلا من باب شيخه، وأن شيخه هو المظهر الذي عينه الله تعالى للإفاضة عليه منه، ولا يحصل له مدد وفيض إلا بواسطته)(٥).

ويقول أيضا: (ومن شأنه أن يعتقد أن كل ذرة من أعمال شيخه أفضل من جميع عباداته ألف سنة، ومن هنا قال أبو سعيد الخراز: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين... قلت وإيضاح ذلك... إن العارف لا يرى من الخلق إلا من وجه الحق فلو قدر أنه راءاهم فإنما ذلك عملاً بحديث: «أروا الله من أنفسكم خيرا» وعملاً بآية ﴿فسيرى الله عملكم

١- المرجع السابق ص٢١٧.
٢- المرجع السابق ص٢١٧.
٣- المرجع السابق ص٢٣٢.
٤- المرجع السابق ص٢٤٣.
٥- المرجع السابق ص٢٤٤.

ورسوله﴾(١) فهو رياء محمود لا مذموم، فما وقع رياء من عارف للخلق أبدًا ما دام كاملاً)(٢).

ويقول أيضا: (ولا يجهر له بالقول كجهره لإخوانه من المريدين. وسمعت سيدي عليا الخواص رحمه الله تعالى يقول: إياكم أن ترفعوا أصواتكم إذا كلمتم شيخكم في حاجة، ولا تنادوه باسمه المجرد عن الكنية واللقب كما ينادي بعضكم بعضا ولكن فخموه وعظموه بحكم الإرث لرسول الله ﷺ، فإن الله تعالى نهانا أن ننادي باسمه فنقول يا أحمد يا محمد كما ينادي بعضنا بعضا، بل نقول يا نبي الله يا رسول الله وكذلك الشيخ نقول له يا سيدي يا ولي الله يا واسطتنا عند الله ونحو ذلك)(٣).

وقال الشعراني أيضاً: (المريد لا يصلي مستدبرا شيخه)(٤).

ويقول أيضا: (ومن شأنه إذا ذكر الله تعالى أو فعل عبادة من العبادات أن يستحضر نظر شيخه إليه ليتأدب ويضم شتات قلبه)(٥).

ونقل لنا الشيخ عبد الرحمن دمشقية بعض آداب المريد مع شيخه عند الصوفية منها:

(أن لا يعترض عليه فيما فعله ولو كان ظاهره حرامًا، ولا يقول لشيخه: لم فعلت كذا، لأن من قال لشيخه: لم؟ لا يفلح أبدا ... وفي هذا المعنى قال بعضهم:

وكن عندهم كالميت عند مغسّل يقلبه ما شاء وهو مطاوع

١- سورة التوبة الآية ١٠٥.

٢- الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية ص٢٤٦.

٣- المرجع السابق ص٢٥٣.

٤- المرجع السابق ص١٥٧.

٥- المرجع السابق نفس الصفحة.

ولا تعترض فيما جهلت من أمره عليه فإن الاعتراض تنازع
وسلم له فيما تراه ولو يكن على غير مشروع فثم مخادع(١).

هذه النصوص تبين لنا مدى ما وصل إليه شيوخ الصوفية من تقديس لأنفسهم وتعظيم لذواتهم حتى أصبح حقهم على مريديهم يساوي حق الله عز وجل على عبيده.

وبذلك يتبين مدى التشابه بين الصوفية المنحرفة والنصرانية المحرفة والتي لا تزيد فيها مكانة القسس والرهبان عما وصلت إليه مكانة المشايخ عند الصوفية.

وقد نتج عن هذا الانحراف أن المريدين أصبحوا يعتقدون في مشايخهم أنهم يملكون حق التصرف في الآخرة كما كان ذلك عند النصارى تمامًا.

فالنصارى يعترفون أمام قسسهم بذنوبهم ثم يعطون صكوكًا بالمغفرة بل ويقطعون لهم أرضًا في الجنة بحسب ما يدفعون من نقود للقسس.

هذا الانحراف هو بعينه ما حدث للصوفية فقد ذكر محمد أبو الهدى الصيادي: (أن الشيخ جمال الدين الخطيب كان من أكابر أصحاب السيد أحمد الرفاعي وكان يريد أن يشتري بستانًا لضرورة فامتنع صاحب البستان عن بيعه إياه، فتشفع الشيخ جمال الدين إلى الرفاعي، فأتى رد الشفاعة من صاحب البستان «إسماعيل بن عبد المنعم» الذي قال للرفاعي: يا سيدي إن اشتريته مني بما أريد بعتك إياه.

فقال الشيخ: يا إسماعيل قل لي كم تريد ثمنه حتى أعطيك؟

١- "أبو حامد الغزالي والتصوف" ص٣٩٤ نقلا عن تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب للشيخ محمد أمين الكردي النقشبندي ص٥٤٨.

فقال: يا سيدي تشتريه مني بقصر في الجنة؟

فقال الرفاعي: من أنا حتى تطلب مني هذا يا ولدي؟ أطلب من الدنيا.

فقال: يا سيدي شيئًا من الدنيا ما أريد، فإن أردت البستان فاشترها بما أطلب.

فنكس السيد أحمد الرفاعي رأسه ساعة واصفرّ لونه وتغيّر، ثم رفع وقد تبدلت الصفرة احمرارًا وقال: يا إسماعيل قد اشتريت منك البستان بما طلبت.

فقال: يا سيدي اكتب لي خط يدك. فكتب له السيد أحمد الرفاعي ورقة فيها:

« بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما اشترى إسماعيل بن عبد المنعم من العبد الفقير الحقير أحمد بن أبي الحسن الرفاعي، ضامنًا على كرم الله تعالى قصرًا في الجنة تجمعه حدود أربعة:

الأولى : إلى جنة عدن.

الثانية: إلى جنة المأوى.

الثالثة: إلى جنة الخلد.

الرابعة: إلى جنة الفردوس.

وذلك بجميع حوره وولدانه وفرشه وستره وأنهاره وأشجاره عوض بستانه في الدنيا. وله الله شاهد وكفيل».

ثم طوى الكتاب وسلمه إليه، وأوصى صاحب البستان المذكور أن يوضع الصك معه في كفنه إذا مات، ففعل أبناؤه ذلك، ولما دفنوه وجدوا

صبيحة اليوم التالي وقد كتب على قبره: ﴿قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا﴾(١).(٢).

يتبين مما سبق مدى التشابه بين النصرانية المحرفة والصوفية المنحرفة والذي يؤكد أن اللاحق متأثر بالسابق.

فما ادعته الصوفية من العقائد والمسائل لا يمت إلى الإسلام بصلة . وبمقارنته بما لدى النصرانية من عقائد ومسائل دينية محرفة يتضح لنا تمامًا أن الصوفية قد أخذت عن النصرانية وتأثرت بها .

١- سورة الأعراف الآية ٤٤.

٢- الرفاعية ص٣٢ نقلاً عن قلادة الجواهر ص٧٠و ٧١، وجامع كرامات الأولياء ج١ ص٢٩٦، وروض الرياحين ص٤٠، والكواكب الدرية ص٢١٤.

الباب الثاني : الفلسفات الهندية القديمة وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الباب على تمهيد وخمسة فصول

التمهيد : تعريف موجز بالهند

التمهيد : تعريف موجز بالهند:

الهند شبه قارة مترامية الأطراف ذات موقع مهم على خريطة العالم في جنوب وسط آسيا.

وهي عبارة عن مثلث غير منتظم الأضلاع قاعدته إلى أعلى ورأسه إلى أسفل. قاعدته جبال الهملايا في الشمال ورأسه داخل في المحيط الهندي (والهند بلاد العجائب والمفارقات حتى يمكن اعتبارها أقطارا في قطر فلها كل الأجواء بسبب اتساعها وتفاوت ارتفاع بقاعها)(١).

و(يسكن هذه البقعة المترامية الأطراف أجناس مختلفة وذلك بسبب الهجرات والغزوات التي طرأت على الهند ومن أقدم هذه الأجناس التاميل والدراورين وهم أغلب سكان القارة الهندية اليوم وهم نتيجة اختلاط التورانيين القادمين من الشمال - تركستان - مع السكان الأصليين للهند ثم توالت موجات الآريين القادمين من ناحية الشمال الغربي فاكتسحت أمامها التورانيين والدراوريين والتاميل وأخضعتهم لسلطانها.

وخاف - البراهمة - مغبة اختلاط بني قومهم الآريين بعناصر الهند الأخرى فوضعوا نظام الطبقات وجعلوا أنفسهم والنبلاء المحاربين من الآريين على رأسها فالجيش يقوده النبلاء في الحرب والبراهمة يؤيدونه

١- مقارنة الأديان ج٤ ص٢٤.

ويشدون من عضده بالدعاء)(١).

(وبسبب اختلاف عناصر السكان والحياة القبلية المنتشرة بالهند قديمًا اختلفت لغات الهند اختلافًا كثيرًا فقد كانت كل قبيلة تكاد تكون مستقلة تعزلها الجبال أو الغابات أو الأنهار عن القبائل الأخرى ولكل قبيلة لغة خاصة لا تعرفها القبائل الأخرى وعلى هذا بلغت لغات الهند أكثر من ٢٤٠ لغة)(٢).

١- بتصرف عن تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم ج١ ص٧-٩، وراجع أيضا قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص١٩ وما بعدها.
٢- بتصرف عن حضارات الهند ص٤٧٦و ٤٧٧.

الفصل الأول : أهم عقائد الهنود وفلسفاتهم
ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : أهم عقائد الهنود
وفيه تمهيد وثلاثة مطالب

التمهيد : الألوهية في التفكير الهندي
المطلب الأول : عقيدة الجزاء « الكارما »
المطلب الثاني: عقيدة تناسخ الأرواح «سمسارا»
المطلب الثالث: عقيدة الانطلاق أو الخلاص «موكشا»

التمهيد : الألوهية في التفكير الهندي:

يتردد التفكير الهندي بالنسبة للألوهية بين تعدد الآلهة واتحادها معًا أماالتوحيد عندهم فهو عبارة عن علم نظري يعتقده الخاصة من الناس.

والتوحيد كما نعرف هو أصل الدين ولم تخل أمة من نذير يدلها على التوحيد وينذرها من الشرك والوثنية. ولعل بعض ما ورد في عقائد الأمم الهندية القديمة من التوحيد هو بقايا أديان سماوية.

يقول أبو الريحان البيروني: (واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء المختار في فعله القادر الحكيم الحي المحي المدبر المبقي الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، ولنورد في ذلك شيئًا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط، قال السائل في كتاب «باتنجل»: مَنْ هذا المعبود الذي يُنَالُ التوفيق في عبادته؟ قال المجيب: هو المستغني بأوليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى أو شدة تُخَافُ وتُتقى، والبريء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكررة والأنداد المحبوبة. والعَالِم بذاته سرمدا إذ العلم الطاريء يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال...)(١).

وبعد أن استرسل البيروني في النقل من كتبهم عن عقيدة التوحيد عندهم قال: (فهذا قول خواصهم في الله تعالى ويسمونه «ايشفر» أي المستغني الجواد الذي يعطي ولا يأخذ لأنهم رأوا وحدته هي المحضة ووحدة ما سواه بوجه من الوجوه متكثرة ورأوا وجوده حقيقيا لأن قوام الموجودات به... ثم إن تجاوزنا طبقة الخواص من الهند

١- تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٣.

إلى عوامهم اختلفت الأقاويل عندهم وربما سَمُجت...)(١).

أما الاتحاد فيتمثل في ثالوثهم المقدس.

يقول رؤوف شلبي عن ثالوث الهندوس: (الله له صفة السلطان والقدرة وهو الخالق المبدع والحافظ والمنعم وهو الله الواحد المتعدد الصفات وهو:

براهما : ووظيفته أنه الخالق.

فشنو : هو الحافظ والرحيم والعطوف.

سيفا : هو المهلك للعالم.

أما الأصنام التي تعبد فهي الضوء الذي يتخيل فيه الهندوس ملامح الألوهية التي تعينه على الصلاة والتعبد، ولهذا فإن كل شخص له الحق في اختيار الصنم الذي يساعده على استحضار نور الهداية من إلهه)(٢).

ومن أهم الآلهة التي عبدها الهنود الأقدمون أربعة وهي:

(١- براهما نسباتي: ترفع له الصلوات وهو إله يحارب الأعداء والشياطين وهو خالق جميع المؤلهات...

٢- أغني: هو النار بعمومها نار المنزل نار الشمس نار البرق هو الذي يهب الحياة للبذور والخصوبة للنساء...

٣- سوما : هو الشراب المقدس وصنو الضحية وهو سبب خلود الآلهة...

٤- إنْدْرا: ملك السماء بيده كل شيء مالك الأرزاق مرسل الغيوم وناشر السحب وهناك آلهة أخرى مثل:

١- تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٣-٢٦.

٢- الأديان القديمة في الشرق ص١٠٤.

رودرا ، وفارونا، وفشنو وآشا وغيرها ...)(١).

ولم تقتصر العبادة على هذه الآلة بل عبدوا كل ما يرجونه وكل ما يخافونه .

يقول الدكتور علي وافي: (وقد سَرَتْ صفة القداسة عندهم مع تقادم العهد إلى بعض الأنهار والجمادات وبعض الحيوانات، وعلى الأخص فصيلة البقر، التي ينزلونها منزلة كبيرة من القداسة تقرب من درجة العبادة، ويحرمون ذبحها، ويعتبرون التعرض لها بأذى من أكبر الجرائم. وفي ذلك يقول الزعيم الهندي الراحل جواهر لال نهرو: «إن قدامى الهنود قد علقوا أهمية كبيرة على الزراعة. ومن ثم عظموا كل شيء من شأنه أن ينهض بها . فرأوا الأنهار الكبرى يتوقف على مائها نمو النبات، فنظروا إليها نظرة إكبار . ورأوا ما يقدم إليهم البقر من مساعدة جليلة في شئون الحرث والزراعة على العموم، فعظم شأنها لديهم. ومع تقادم العهد نسي الناس السبب في تعظيم قدمائهم للأنهار والبقر وأخذت صفة القداسة تسري إليها فاعتبروها بمثابة الآلهة وعبدوها».

وسرت إليهم كذلك عبادة الأصنام التي ترمز إلى الآلهة أو إلى الملائكة أو إلى الكواكب أو القديسين، وتفننوا في صنعها، ووضعوا لنحتها قواعد ومقاييس مضبوطة تختلف باختلاف ما ترمز إليه، وأعطوا لكل منها اسمًا خاصًا وتقربوا إليها بالصدقات والقرابين)(٢).

وبعد أن عرفنا بعض عقائدهم في الألوهية نعرض فيما يلي أهم العقائد الهندية الأخرى .

١- بتصرف عن الفلسفات الهندية ص١٠٧-١١٠.

٢- الأسفار المقدسة ص١٦٠و ١٦١ وراجع أيضاًتحقيق ما للهند من مقولةص٧٨و٨٧.

المطلب الأول : عقيدة الجزاء «الكارما»:

إن الدارس لديانات الهند وأفكارها سيطلع من أول وهلة على أن جل تفكيرهم انصرف إلى بحث قضية «ما بعد هذه الحياة» فنتج عن بحث هذه القضية عدة اعتقادات من أهمها عقيدة الجزاء «الكارما» أو «الكارمن» وهذه الكلمة تدل على الأعمال قاطبة وسائر ما تحدثه من تأثيرات وسلوكات داخل الفرد.

يقول الدكتور علي زيعور عن هذه العقيدة:

(ما يعمله الإنسان الآن يجلب ما سيعمله في المستقبل وما سيعمله في ذلك المستقبل سيجلب ما سيعمله في المستقبل الذي يليه وهكذا باستمرار... الماضي يحدد الحاضر، والحاضر يحدد المستقبل والمستقبل يحدد ما سيتبعه... الكارما قانون الوجود: كلٌ يجني ما يفعل. إذن «الكارما» هو قانون الجزاء)(١).

وعلى هذا فجميع الأعمال خيرًا كانت أو شرًا لابد أن يجازى عليها بالثواب أو العقاب فينال كل شخص جزاءه على عمله في هذه الحياة ولكن الهندوس لاحظوا من واقع الحياة أن الجزاء قد لا يقع فالظالم قد يموت قبل أن يلاقي جزاءه والمحسن أيضًا قد يموت قبل أن يلاقي جزاء عمله الحسن لذلك ابتدعوا فكرة تناسخ الأرواح والتي يرون أنها تحل هذه المشكلة.

وفيما يأتي نعرض المراد بهذه الفكرة عندهم.

١- بتصرف عن الفلسفات الهندية ص١٣٢.

المطلب الثاني : عقيدة تناسخ الأرواح «سمسارا»:

هذه العقيدة هي السمة العامة للديانات الهندية عمومًا.

يقول البيروني: (كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والإسبات علامة اليهودية كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها... وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئا من صريح كلامهم في هذا الباب... قال «باسُديو» «لأرجُن» يحرضه على القِتال وهما بين الصفين: إن كنت بالقضاء السابق مؤمنًا فاعلم أنهم ليسوا ولا نحن معًا بموتى ولا ذاهبين ذهابًا لا رجوع معه فإن الأرواح غير مائتة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان على تغاير الإنسان من الطفولة إلى الشباب والكهولة ثم الشيخوخة التي عقباها موت البدن ثم العود... فكل مولود ميت وكل ميت عائد...)(١).

وبهذه العقيدة حافظ الغزاة الآريون على عنصرهم وطبقتهم العليا إذ ضمنوا خضوع باقي الطبقات الهندية لهم وذلك عن طريق فتح المجال أمام الطبقات السفلى للارتقاء إلى الطبقة الأعلى ولا يكون ذلك إلا بعد أن تعود الروح إلى جسد جديد في دورة حياة أخرى!!

ولكن إلى متى يكون هذا التناسخ ؟ وهل له نهاية؟ وهل يقف عند مرحلة معينة؟

والجواب عن هذه الأسئلة يتبين في المطلب الآتي.

١- تحقيق ما للهند من مقولة ص٣٩و٤٠.

المطلب الثالث : عقيدة الانطلاق أو الخلاص «موكشا»:

ابتدعت عقيدة الخلاص «موكشا» حلاً لمعضلة تناسخ الأرواح إذ عن طريقها تنتهي سلسلة التناسخ وتعود الروح إلى أصلها.

والانطلاق أو الخلاص هو (الامتزاج ببراهما كما تندمج قطرة ماء بالمحيط العظيم وهذا الامتزاج هو هدف الحياة الأسمى وهو الانعتاق والانطلاق من دورات الوجود المتعاقبة والاندماج في الكائن الأسمى «براهما» وهذا الانعتاق لا يكتسب بالأعمال الصالحة ذلك لأن الأعمال يجازى عليها عن طريق الميلاد المتكرر إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر.

بل يكون الانعتاق عن طريق التحرر من رق الأهواء ويفنى حتى عن نفسه فإنه عند ذلك يمتزج ببراهما ويصبح هو هو)(١).

يقول البيروني: (في كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدي إليها:

إذا كانت النفس مرتبطة في العالم ولرباطها سبب فإن خلاصها من الوثاق يكون بضد ذلك السبب لكنا حكينا مذهبهم في أن سبب الوثاق هو الجهل فخلاصها إذن بالعلم... ويسمون خلاصها بالهندية «موكش» أي العاقبة... وفي كتاب «كيتا»: كيف ينال الخلاص من بدد قلبه ولم يفرده لله ولم يخلص عمله لوجهه؟ ومن صرف فكرته عن الأشياء إلى الواحد ثبت نور قلبه كثبات نور السراج الصافي الدهن في كَنٍّ لا يزعزعه فيه ريح وشَغَلَه ذلك عن الإحساس بمؤلم من حر أو برد لعلمه أن ما سوى الواحد الحق خيال باطل وفيه أيضا: أن الألم واللذة لا يؤثران في العالِم الحقيقي كما لا يؤثر دوام انصباب الأنهار إلى البحر في مائه،

١- بتصرف عن مقارنة الأديان ص٦٦.

وهل يقدر على تسنم هذه الثنية إلا من قمع الشهوة والغضب وأبطلهما؟...

وفي كتاب «كيتا» كل ما أدام الإنسان التفكير فيه والتذكر له فمنطبع فيه حتى أنه يهدى به من غير قصد ولأن وقت الموت هو وقت التذكر لما يحبه فإذا فارق الروح البدن اتحد بذلك الشيء واستحال إليه، وكل ماله ذهاب وعود فالاتحاد به ليس بالخلاص الخالص على أنه قيل في هذا الكتاب: إن من عرف عند موته أن الله هو كل شيء ومنه كل شيء فإنه متخلص وإن قصرت رتبته عن رتبة الصديقين)(١).

ويتبين من النصوص التي أوردها البيروني من كتبهم عدة أمور نذكر منها ما يلي :×

١- أن خلاص النفس بالعلم وذلك في قوله :(أن سبب الوثاق هو الجهل) وقوله (إن الألم واللذة لايؤثران في العالِم الحقيقي).

٢- أن الإخلاص شرط في «الخلاص» كما في قوله :(كيف ينال الخلاص من بدد قلبه ولم يفرده لله ولم يخلص عمله).

٣- أن مداومة التفكير في الشيء سبب الاتحاد به وذلك في قوله: (كل ما أدام الإنسان التفكير فيه ... فإذا فارق الروح البدن اتحد بذلك الشيء واستحال إليه).

٤- أن الشيء المتفكر فيه إذا كان غير الواحد فإن الاتحاد به ليس هو نهاية الخلاص وذلك في قوله :(وكل ما له ذهاب وعود فإن الاتحاد به ليس بالخلاص الخالص).

فالخلاص إذاً من قانون الجزاء وتناسخ الأرواح هو بالعلم

١ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص١٥ـ٥٥.

والإخلاص ودوام التفكير في الواحد. وهو ما يسمى عندهم «موكش» أي العاقبة.

المبحث الثاني : أهم الفلسفات الهندية القديمة

ويشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب

المطلب الأول : موجز في فلسفة النرفانا

المطلب الثاني: موجز في فلسفة الفيدانتا

المطلب الثالث: موجز في فلسفة أسفار الأوبانيشاد

المبحث الثاني : أهم الفلسفات الهندية القديمة

ما يميز الفلسفات الهندية عمومًا عن الفلسفات الأخرى أن الفلسفة الهندية مرتبطة بالدين وبالتالي هي فلسفة تطبيقية عملية، فالفكر الهندي مرتبط بالحياة اليومية عند الهنود ومرتبط بمعتقداتهم والحياة أيضا تطبيق عملي للفلسفة، بخلاف الفلسفات الأخرى فإنها تُعنى بالإنتاج الفكري والبحث العقلي فيما وراء الطبيعة - أي الإلهيات - فهي بحث نظري صرف. الهدف منه حصول المعرفة فقط.

وبما أن الفلسفات الهندية مرتبطة بالدين وهي ذات صبغة عملية فلذا كانت حلولاً لمعضلات عقائدية وشروحًا لكتب مقدسة بما يواكب عصر الشارح من عقائد وأفكار، وسنبين في هذا المبحث بإيجاز أهم هذه الفلسفات.

وسنتطرق إلى هذه الفلسفات بتوسع أكثر في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول : موجز في فلسفة «النرفانا»:

فلسفة «النرفانا» من أهم الفلسفات الهندية القديمة وهي مرتبطة بالديانة البوذية وهي غاية كل بوذي.

و«النرفانا» : (كلمة سنسكريتية بمعنى انتهاء الشهوة

وانعدامها)(١).

فالشهوة في البوذية وفي الديانات الهندية عمومًا هي أساس قانون الجزاء «الكارما» إذ عن طريق الشهوات يرتكب الإنسان المخالفات ولابد له أن يأخذ جزاءه وهذا يقتضي العودة للحياة مرة أخرى بعد الموت ذلك بـ «تناسخ الأرواح» فلا تنتهي هذه الحلقة المفرغة من التناسخ إلا «بالنرفانا» وهي اجتثاث أصل السبب في «تناسخ الأرواح» ألا وهو الشهوة.

ولا يكون ذلك إلا بالمعرفة والتأمل والتقشف والرياضات النفسية الشاقة حتى لا يبقى للنفس أي رغبة في أي شهوة فعند ذلك تحصل «النرفانا».

و«النرفانا»: (هي فقدان النفس لوعيها بذاتها، وأيضًا لكل إحساس أو فكر. وكما تنطفيء النار عندما تفقد الوقود كذلك ينطفيء الإنسان الذي يتوقف عن تغذية نار رغباته. من جهة ثانية، كما أن تلك النار تخمد إلى الأبد فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ النرفانا، أي عندما ينطفيء، فإنه يخمد إلى الأبد، أي يتوقف عن أن ينتقل من حياة إلى حياة، ومن تناسخ إلى تناسخ آخر. بلا وقود تهدأ... وبانطفاء الوعي الفردي، وتلاشي الرغبات والأحاسيس والوهم والأعمال والأفكار يبلغ التحرر، أو الانعتاق، أو الحقيقة)(٢).

و«النرفانا» في الفكر البوذي فيها كثير من الغموض اعترف به بوذا وأتباعه. وسنحاول بيان هذه الفلسفة بشكل أوسع عند إفراد هذه

١- بتصرف عن رسالة الماجستير "البوذية" ص٢٨٧ نقلاً عن كتاب مجموعة المصطلحات البوذية ص٢٤٦.

٢- الفلسفات الهندية ص٢٧٥.

الفلسفة وأثرها في التصوف بفصل مستقل إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: موجز في فلسفة الفيدانتا:

«الفيدانتا» كلمة منسوبة إلى «الفيدا» وهو الكتاب المقدس عند الهنود وهو أقدم الكتب في الديانة الهندية لا يعرف متى دون هذا الكتاب ولا من دونه، لكن بعض المؤرخين يرجعونه إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد.

ولكلمة «الفيدا» عدة معان أدقها: (العلم عن طريق الدين بكل ما هو مجهول)(١).

أما كلمة «فيدانتا» فمعناها: (تكميل «الفيدا» وختامها وقد أنشأ هذه المدرسة الفلسفية رجل يدعى «بادارا يانا» في القرن الثاني قبل الميلاد وذلك بتأليفه لكتابه «براهما سوترا» أي حكم براهما وخلاصة هذا الكتاب تتضمن «الرغبة في معرفة براهما»)(٢).

أما خلاصة هذه الفلسفة فقد بينها الدكتور محمد غلاب بقوله: (كان هذا المذهب- الفيدانتا - في أول نشأته محصوراً في شرح «الفيدا» وتأويلها وتخريج آياتها المتشابهة. ولذلك كان منهجه أكثر مناهج المدارس الهندية تمثيلاً للتقاليد «البرهمية»... ولكنه بفضل تلك البحوث المستفيضة التي كان زعماؤها يخرجونها حول تلك النصوص العتيدة المغرقة في التعقيد أخذ يرتقي شيئا فشيئا ويخطو إلى النظر خطوات واسعة حتى تحول إلى فلسفة نظرية عويصة وأصبح المثل الأعلى

١- الفلسفة الشرقية ص٩٣.

٢- بتصرف عن قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص٣٦٨.

للحياة العقلية الهندية لأنه صار بمثابة تراث ناضج منظم لتلك المذاهب القديمة خصوصًا بعد أخذ «البوذية» في الاضمحلال.

وأبرز ما اشتهرت به هذه المدرسة في عهدها الديني القديم هو قولها بمرادفة النفس البشرية لـ «الأتمان» المطلق الذي هو بدوره مرادف لـ «براهمان» وقد غالت في هذه النظرية مغالاة شديدة فزعمت أنه لا يعترف لأي كائن بالوجود إلا إذا نظر فيه إلى ناحية «الأتمان» أما إذا أغضي عن هذا الاعتبار في الكائن حكم بعدم حقيقته، وهذه هي وحدة الوجود بالمعنى الكامل»(١).

وسنبين هذه الفلسفة بشكل أوسع عند افرادها في مبحث خاص بها ليظهر أثرها في التصوف.

المطلب الثالث : موجز في فلسفة أسفار الأوبانيشاد:

من الفلسفات الهندية القديمة أيضا فلسفة أسفار الأوبانيشاد فيحسن بنا أن نعرف معنى هذه الكلمة «أوبانيشاد» ليتسنى لنا معرفة هذه الفلسفة.

فكلمة («أوبانيشاد» مشتقة من فعل يعني «جلس بإزاء» أو «وضع شيئا إزاء شيء» وتعني بذلك مناجيات واتصالات بالنفس

١ـ الفسلفة الشرقية ص١٧٥.

الجامعة الكونية «برهمن» ثم الاتحاد معها)(١).

(وتكوِّن «الأوبانيشاد» الأقسام الختامية من أسفار «الفيدا» حيث يبلغ عدد رسائل «الأوبانيشاد» مائة وثمانين رسالة وقد وضعت في غضون الفترة من ١٠٠٠ ق.م و ٣٠٠ ق.م)(٢).

وهذه الأسفار «الأوبانيشاد» لها أهمية قصوى في الفكر الفلسفي الهندي إذ الطابع الغالب عليها هو الفلسفة.

يقول الدكتور أحمد شلبي عنها: (هي الأسرار والمشاهدات النفسية للعرفاء من الصوفية، وتدون هذه إرشاداً للرهبان والمتنسكين الذين مالوا إلى باطن الحياة وتركوا ظاهرها، وتمثل الأبانيشادات مذهب الروح الذي هو المرتبة العليا في سلسلة الارتقاء الديني، وتعتبر الأبانيشادات خطوة جريئة في سبيل الحرية الدينية وتخليص الدين من الرسوم البرهمية، وبها أبعدت الآلهة أو قلَّ الاهتمام بها، وهدأت الأدعية وندرت القرابين، وانحطت المراقبات اللاهوتية، وحل العلم والعرفان محل ذلك ولولا بقايا من الشعور الديني لكانت الأبانيشادات فلسفة محضة)(٣).

ويقول د/ محمد غلاب: (وأما «الأوبانيشاد» فهو مصدر الأفكار الفلسفية التي أنتجتها هذه الديانة - البرهمية -... ومن هذا الكتاب سنستقي آراءنا في فلسفة هذه المدرسة)(٤).

ولكن ما هي غاية «الأوبانيشاد» ومحور فلسفتها؟

(يتبدى من دراسة «الأوبانيشاد» أن الاتحاد مع الله هو غاية

١- الفلسفة الهندية ص١٥٢.
٢- راجع كتاب : "شنكارا أبو الفلسفة الهندية" ص١٥.
٣- أديان الهند الكبرى ص٤٤.
٤- الفلسفة الشرقية ص١٠٤.

الغايات فالعالم في رأيها ليس مستقلاً بذاته. فإذا كان قد انبثق عن الله فيجب أن يستكن في الله . والإنسان - مثله مثل بقية أجزاء العالم - يحس بضغط اللامتناهي داخله فيندفع لمد يديه ليتشبث بالتمسك بالأسمى... فالاتحاد مع الله تعتبره الأوبانيشاد الكمال الأسمى وأنه المثل الأعلى الذي ينشده كل إنسان)(١).

وبعد أن عرفنا بإيجاز معنى «الأوبانيشاد» وغايتها وعرفنا قيمة هذه الفلسفة بالنسبة للفكر الهندي ، سنفرد لها فصلاً خاصاً نبين فيه بجلاء هذه الفلسفة وأثرها على التصوف إن شاء الله تعالى.

١- شانكارا أبو الفلسفة الهندية ص٣٥.

الفصل الثاني : رياضة النفوس عند الهنود وتأثر التصوف بها
ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : رياضة النفوس عند الهنود

في اليد، ولا تزال وثابة إلى ما لا تناله، ومهما أشبعتها ازدادت جوعًا وطموحًا.

لا خير في الجسد ، إنه محل للعاهات، ووعاء لسائر الآلام وهو سائر إلى الانحلال»(١).

وينقل لنا «وِلْ ديورانت» بعض ما يعبر بوضوح عن رياضات النفوس في الديانات الهندية عمومًا فيقول: (على سُلَّم المستحمين، ترى «القديسين» جالسين هنا وهناك، يحيط بهم هنود ينظرون إليهم نظرة الإجلال، ومسلمون ينظرون في عدم اكتراث، وسائحون يحدقون بالأبصار، ويسمى هؤلاء القديسون باليوجيين، وهم بمثابة المعبِّر عن الديانة الهندية والفلسفة الهندية تعبيرًا ليس بعد وضوحه وغرابته وضوح أو غرابة، ثم تراهم كذلك في عدد أقل، في الغابات وعلى جنبات الطرق، لا يتحركون ويستغرقون في تفكيرهم، منهم الكهول ومنهم الشباب، منهم من يلبس خرقة بالية على كتفيه ومنهم من يضع قماشًا على ردفيه، ومنهم من لا يستره إلا تراب الرماد ينثره على جسده وخلال شعره المزركش، تراهم جالسين القرفصاء وقد لفوا ساقًا على ساق، لا يتحركون، ويركزون أبصارهم في أنوفهم أو سُرَرهم، بعضهم يحدقون في الشمس ساعات متوالية بل أيامًا متعاقبة، فيفقدون إبصارهم شيئًا فشيئًا ، وبعضهم يحيطون أنفسهم بألسنة حامية من اللهب في قيظ النهار، وبعضهم يمشون حفاة على جمرات النار، أو يصبون الجمرات على رءوسهم، وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدة خمسة وثلاثين عامًا على أسرة من حِرَاب الحديد، وبعضهم يدحرجون أجسامهم على الأرض آلاف الأميال حتى يصلوا مكانًا يحجون إليه، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال في جذوع

١- المرجع السابق ص٧٠-٧١.

الشجر، أو يزجون بأنفسهم في أقفاص مغلقة حتى يأتيهم الموت، وبعضهم يدفنون أنفسهم في الأرض حتى الأعناق ويظلون على هذا النحو أعوامًا طوالاً، أو طول الحياة، وبعضهم ينفذون سلكًا خلال الأصداغ، حتى يمرّ من الصدغين، فيستحيل عليهم فتح الفكّين، وبهذا يحكمون على أنفسهم بالعيش على السوائل وحدها، وبعضهم يحتفظون بأيديهم مقبوضة حتى تنفذ أظافرهم من ظهور أكفّهم، وبعضهم يرفعون ذراعًا أو ساقًا حتى تذبل وتموت، وكثير منهم يجلسون صامتين في وضع واحد، وربما ظلوا في وضعهم أعوامًا، يأكلون أوراق الشجر وأنواع البندق التي يأتيهم بها الناس، وهم في ذلك كله يتعمدون قتل إحساسهم ويركزون كل تفكيرهم بغية أن يزدادوا علمًا، وأغلبهم يجتنبون هذه الطرائق التي تستوقف الأنظار، ويبحثون عن الحقيقة في سكينة ديارهم)(١).

وهكذا اعتبر الهنود تعذيب الجسد وسيلة لخلاص الروح واعتبروا الجسد عائقًا للروح فسعوا إلى تحطيم هذا العائق بكل ما استطاعوا من وسيلة، فأجاعوا البطون وأعروا الأجساد وانفردوا في الغابات وساموا الجسد أنواع التعذيب والإذلال.

وانتقلت نظرة الهنود هذه إلى الصوفية لذا سعوا كما سعى الهنود لتعذيب الجسد بما يسمى عند الصوفية «بالمجاهدة» كما سنعرف فيما سيأتي.

١ـ قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٣٦٠ـ٣٦١.

المبحث الثاني : المجاهدة وتعذيب النفس عند الصوفية
ويشتمل على خمسة مطالب

المطلب الأول : المجاهدة بالجوع

المطلب الثاني: المجاهدة بالسهر

المطلب الثالث: المجاهدة بالصمت

المطلب الرابع: المجاهدة بالخلوة

المطلب الخامس: المجاهدة بالتسول

المبحث الثاني : المجاهدة وتعذيب الجسد عند الصوفية

لقد سار الصوفية في طريق المجاهدة وتعذيب الجسد على نهج الهنود في نظرتهم إلى الجسد باعتباره سجنًا للروح يجب التخلص منه والانفكاك من قيده.

ـ فقد أورد القشيري عن النصر آبادي قوله: (سجنك نفسك فإذا خرجت منها وقعت في راحة أبدية)(١).

فللنفس مطالب ورغبات كما للجسم فلا تتحقق الراحة الأبدية بزعمهم إلا بعد الخروج من هذه المطالب والرغبات.

والصوفية يسمون تعذيب الجسد «رياضة نفوس» أو «مجاهدة» أي مجاهدة النفس ومخالفة هواها وكفها عن المباحات وإرهاق الجسد حتى لا يبقى له أي مطلب ويحتجون لذلك بقول الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾(٢).

ولقد أفرد مشايخ الصوفية في مصنفاتهم أبوابًا باسم «المجاهدة» بل إن منهم من أفرد كتابًا خاصًا في «رياضة النفوس» فقد (صنف لهم أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي كتابًا سماه «رياضة النفوس» قال فيه: فينبغي للمبتدي في هذا الأمر أن يصوم شهرين متتابعين توبة من الله ثم يفطر فيطعم اليسير ويأكل كسرة كسرة. ويقطع الأدام والفواكه واللذة، ومجالسة الأخوان، والنظر في الكتب، وهذه كلها أفراح النفس

١ـ الرسالة القشيرية ج١ ص٢٩٦.
٢ـ سورة العنكبوت آية ٦٩.

فيمنع النفس لذتها حتى تملأ غماً)(١).

ويقول القشيري عن «المجاهدة»: (واعلم أن من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة)(٢).

وقال أيضا: (بني هذا الأمر - أي التصوف - على ثلاثة أشياء: أن لا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنام إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة ...)(٣).

وروىٰ بسنده عن إبراهيم بن أدهم قوله: (لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات:

أولها: أن يغلق باب النعمة، ويفتح باب الشدة.

والثاني: أن يغلق باب العز، ويفتح باب الذل.

والثالث: أن يغلق باب الراحة، ويفتح باب الجَهد.

والرابع: أن يغلق باب النوم، ويفتح باب السهر.

والخامس: أن يغلق باب الغنى، ويفتح باب الفقر.

والسادس: أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت)(٤).

ولقد استعان الصوفية على تحطيم الجسد وإذلال النفس بأمور اعتبروها أساس التصوف.

فقد قال أبو طالب المكي: (أربع هن أساس بنيانه - أي التصوف - وبها قوة أركانه أولها الجوع ثم السهر ثم الصمت ثم الخلوة فهذه الأربع سجن النفس وضيقها وضرب النفس وتقييدها بهن تضعف صفاتها وعليهن تحسن معاملاتها ولكل واحدة من الأربع صنعة حسنة في

١- نقلاً عن تلبيس إبليس ص١٨٨.
٢- الرسالة القشيرية ج١ ص٢٩١.
٣- المرجع السابق ج١ ص٢٩١.
٤- المرجع السابق ج١ ص٢٩١و ٢٩٢.

القلب)(١).

ولقد جمع بعضهم هذه الأسس الأربع واعتبرها أركان الولاية فقال:

بيت الولاية قَسَّمَتْ أركانه ساداتنا فيه من الأبدال
مابين صمت واعتزال دائم والجوع والسهر النزيه الغالي(٢).

وروى الهجويري عن محمد بن علي الكتاني قوله: (من حكم المريد أن يكون فيه ثلاثة أشياء: نومه غلبة، وكلامه ضرورة، وأكله فاقة)(٣).

فعلى رأيهم كل ما ترغب به النفس ويحتاج إليه الجسم فيجب مكافحته والزهد فيه.

يقول أبو طالب المكي: (علامة التوبة قطع أسباب الهوى والزهد فيما كانت النفس راغبة فيه)(٤).

وبعد أن عرفنا أن أساس التصوف قائم على الجوع والسهر والصمت والخلوة سنفرد لكل دعامة من دعائم التصوف وأسسه مطلبًا خاصًا نبين فيه رأيهم بالتفصيل.

المطلب الأول: مجاهدة الجوع:

اعتبر الصوفية الجوع أحد أسس التصوف لما في الجوع من إضعاف للشهوات الجسمية ولما فيه من مكافحة للمطالب النفسية والاحتياجات الشخصية فالمرء بحاجة إلى الطعام والشراب والصوفية

١- قوت القلوب ج١ ص٩٤.
٢- القواعد العشر هامش ص١٢٤.
٣- كشف المحجوب ج٢ ص٥٧٠.
٤- قوت القلوب ج١ ص٩٤.

هدفهم من المجاهدة الاستغناء عن المطالب والحاجات الشخصية.

لذلك اعتبروا الجوع أحد أركان المجاهدة وأنه رياضة مطلوبة يقول القشيري:

(ولهذا كان الجوع من صفات القوم - أي الصوفية - وهو أحد أركان المجاهدة فإن أرباب السلوك تدرجوا على اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل... وقال يحيى بن معاذ: الجوع للمريد رياضة، وللتائبين تجربة، وللزهاد سياسة، وللعارفين مكرمة)(١).

وأقل الجوع عندهم خمسة أيام بدون طعام لذا قال أبو علي الروذباري: (إذا قال الصوفي بعد خمسة أيام أنا جائع فألزموه السوق، وأمروه بالكسب)(٢).

والصوفية يؤدبون تلاميذهم ومريديهم بالجوع فمن ذلك ما أورده القشيري بقوله: (نظر أبو تراب يومًا إلى صوفي من تلامذته قد مدَّ يده إلى قشرة بطيخ، وقد طوى ثلاثة أيام، فقال له أبو تراب: تمد يدك إلى قشرة بطيخ؟ أنت لا يصلح لك التصوف، الزم السوق.

وحكى ابن الجلاء قال: دخل أبو تراب مكة طيب النفس، فقلت: أين أكلت أيها الأستاذ؟ فقال: أكلة بالبصرة، وأكلة بالنباج، وأكلة ها هنا)(٣).

وأورد الغزالي (أن مالك بن دينار كان يمشي في سوق البصرة فرأى التين فاشتهاه فخلع نعله وأعطاه إلى البقال وقال: اعطني التين، فرأى البقال النعل وقال: لا يساوي شيئا، فمضى مالك فقيل للبقال: أليس تعرف مَن هذا؟ قال: لا، قيل هو مالك بن دينار، فحمل البقال

١- الرسالة القشيرية ج١ ص٣٧٢و ٣٧٣.
٢- المرجع السابق ج١ ص٣٧٧.
٣- المرجع السابق ج١ ص١٠٩.

الطبق على رأس غلامه وقال له: إن قبل هذا منك فأنت حر، فعدا الغلام خلف مالك بن دينار وقال له: أقبل هذا مني، فأبى فقال: اقبل فإن فيه تحريري، فقال له مالك بن دينار إن كان فيه تحريرك ففيه تعذيبي، فألح الغلام عليه فقال مالك بن دينار حلفت ألا أبيع الدين بالتين، ولا آكل التين إلا يوم الدين)(١).

وروى الغزالي عن السري قال: (رأيت مع الجرجاني سويقًا يستف منه، فقلت: لماذا لا تأكل طعاما غيره؟ قال: إني حسبت ما بين المضغ والاستفاف تسعين تسبيحة، فما مضغت الخبز منذ أربعين سنة، وكان سهل بن عبد الله يأكل في كل خمسة عشر يوما مرة، فإذا دخل رمضان لم يأكل فيه إلا أكلة واحدة ويصبر في بعض الأوقات عن الطعام سبعين يوما، وكان إذا أكل ضعف وإذا جاع قوى. وجاور أبو حماد الأسود في المسجد الحرام ثلاثين سنة وما رؤي أنه أكل أو شرب ولا يخلو ساعة من ذكر الله)(٢).

وقال الغزالي أيضا: (قلة الطعام موت الشهوات، لأن في كثرة الأكل قسوة القلب... والشبع يبعد من الله كما قال ﷺ: نوروا قلوبكم بالجوع، وجاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش، وأديموا قرع باب الجنة بالجوع فإن الأجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله وإنه ليس من عمل أحب إلى الله تعالى من جوع وعطش، ولن يلج ملكوت السماء من

١- مكاشفة القلوب ص١٥.
٢- المرجع السابق ص٣٠.

ملأ بطنه ومن ملأ بطنه فقد حلاوة العبادة(١))(٢).

فانظر كيف يستشهدون على ضلالاتهم بالأحاديث الموضوعة ليخدعوا بها العوام وليظهروا أن جميع أعمالهم على هدي الرسول ﷺ.

ونقل الغزالي أيضا قصة لإبراهيم الخواص يبجل فيها الصوفية لدرجة معرفتهم بالغيب وتظهر فيها أيضاً نظرتهم للجوع حيث قال: (قال إبراهيم الخواص كنت في جبل اللكام، فرأيت رمانًا فاشتهيته فأخذت منه واحدة فشققتها فوجدتها حامضة فمضيت وتركت الرمان، فرأيت رجلا مطروحا قد اجتمعت عليه الزنابير فقلت: السلام عليك، فقال لي: وعليك السلام يا إبراهيم، فقلت: ومن أين عرفتني؟ فقال: من عرف الله لا يخفى عليه شيء، فقلت له: أرى لك مع الله حالا فهلا سألته أن ينجيك من هذه الزنابير؟ فقال: وإني أرى لك مع الله حالا فهلا سألته أن ينجيك من شهوة الرمان فإن الرمان يجد الإنسان ألمه في الآخرة ولذع الزنابير يجد ألمه في الدنيا، ولذع الزنابير على النفوس، ولذع الشهوات على القلوب، فمضيت وتركته)(٣).

ولقد نقل لنا ابن الجوزي بعض ما ورد عنهم في الجوع فقال: (وفيهم من كان يمتنع من شرب الماء الصافي، وفيهم من يمتنع من شرب الماء البارد فيشرب الحار، ومنهم من كان يجعل ماءه في دن مدفون في الأرض فيصير حاراً، ومنهم من يعاقب نفسه بترك الماء مدة)(٤).

وروى ابن الجوزي بسنده أن سهل بن عبد الله قال: (أنا حجة الله

١- لم أجدلهذا الاثر أصل فيمااطلعت عليه من كتب الحديث ويظهر من متنه والله أعلم أنه موضوع لانه لايعقل أن يكون أجر الجائع كأجر المجاهد في سبيل الله والجهاد ذروة سنام الإسلام.

٢- مكاشفة القلوب ص١٥-١٦.

٣- المرجع السابق ص١٧.

٤- تلبيس إبليس ص١٨٨.

على الخلق. فاجتمعوا عنده فأقبل عليه الزبيري فقال له: بلغنا أنك قلت - أنا حجة الله على الخلق - فبماذا أنبي أنت؟ أصديق أنت؟ قال سهل: لم أذهب حيث تظن ولكن إنما قلت هذا لأخذي الحلال. فتعالوا كلكم حتى نصحح الحلال. قالوا: فأنت، قد صححته؟ قال: نعم. قالوا: كيف؟ قال سهل: قسمت عقلي ومعرفتي وقوتي على سبعة أجزاء فاتركه حتى يذهب منها ستة أجزاء ويبقى جزء واحد فإذا خفت أن يذهب ذلك الجزء وتتلف معه نفسي خفت أن أكون قد أعنت عليها وقتلتها دفعت إليها من البلغة ما يرد الستة الأجزاء)(١).

والصوفية يعتقدون فيمن يعذب نفسه بالجوع وغيره الكرامة والصلاح فكلما زاد في تعذيب نفسه زاد صلاحًا عندهم فهذا القشيري يروي قصة صوم أبي عبيد اليسري فيقول: (إذا كان أول شهر رمضان يدخل بيتًا، ويقول لامرأته: طيني علي الباب، وألقي إلي كل ليلة من الكوة رغيفا، فإذا كان يوم العيد فتح الباب ودخلت امرأته البيت فإذا بثلاثين رغيفا في زاوية البيت، فلا أكل ولا شرب، ولا نام، ولا فاتته ركعة من الصلاة)(٢).

ولم يكتف الصوفية بذلك بل إبتدعواالصوم أربعين يوما مقتدين بزعمهم بموسى عليه السلام يقول الهجويري في ذلك: (وأصل أربعينيتهم يتعلق بحال موسى عليه السلام، ويصح في مقام المكالمة. وحين يريدون أن يسمعوا كلام الله عز وجل بالسر، فإنهم يجوعون أربعين يوما. وحين تمر ثلاثون يوما يستاكون، ويظلون بعد ذلك عشرة أيام أخر فلا محالة أن يتحدث الله إلى أسرارهم، لأن كل ما يجوز للأنبياء على الإظهار يجوز

١- المرجع السابق ص١٨٥.
٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٨١.

للأولياء على الإسرار، فلا يجوز سماع كلامه مع بقاء الطبع، وينبغي للطبائع الأربع نفى المشرب والغذاء أربعين يوما لتقهر، وتكون كل الولاية لصفاء المحبة ولطائف الروح)(١).

فمراد الصوفية من الجوع إزالة طبع الإنسان في احتياجه للمأكل والمشرب وعند ذلك يتحدث الله إلى أسرارهم - بزعمهم - ويحصلون على المعارف من الله مباشرة.

المطلب الثاني: مجاهدة السهر:

تنوعت وسائل الصوفية في تعذيب الأجسام لتجريدها من شهواتها ورغباتها. فإلى جانب تجويع الجسد وإضعافه يأتي نوع آخر يحطم الجسم والعقل معًا ألا وهو «السهر» الذي يعدونه أحد أسس التصوف.

يقول الشبلي: (كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم اكتحل بالملح، فإذا زاد علي الأمر أحميت الميل فأكتحل به)(٢).

فهل يعقل أن يكتحل إنسان عاقل بالميل المحمى بالنار أو بالملح؟ ولماذا؟

الحقيقة أنهم لا يفعلون مثل هذه الأفعال فإنها غير معقولة بل يدعون فعلها ويقولون أن ذلك من أجل تعذيب الجسد وإضعافه ولأنهم يعتبرون النوم من الشهوات فلابد من مكافحتها.

ويقول أبو بكر محمد الكلاباذي: (كان أبو المغيث - الحلاج - لا يستند ولا ينام على جنبه وكان يقوم الليل وإذا غلبته عينه قعد،

١- كشف المحجوب ج٢ ص٥٦٩.
٢- اللمع ص٢٧٥.

ووضع جبينه على ركبتيه فيغفو غفوة)(١).

— وقال الغزالي: (قال يحيى بن معاذ الرازي رحمه الله تعالى: جاهد نفسك بالطاعة والرياضة، فالرياضة هجر المنام، وقلة الكلام، وحمل الأذى من الأنام، والقلة من الطعام، فيتولد من قلة المنام صفو الإرادات، ومن قلة الكلام السلامة من الآفات، ومن احتمال الأذى البلوغ إلى الغايات، ومن قلة الطعام موت الشهوات، لأن في كثرة الأكل قسوة القلب، وذهاب نوره، نور الحكمة الجوع)(٢).

وروى الهجويري عن محمد بن علي الكتاني قوله: (من حكم المريد أن يكون فيه ثلاثة أشياء: نومه غلبة، وكلامه ضرورة، وأكله فاقة)(٣).

وعلى هذا فلا يعتبر المريد مريدًا حتى يستمر في السهر فلا ينام إلا أن يغلبه النوم بدون إرادته.

المطلب الثالث : مجاهدة الصمت:

لقد تظافرت أقوال الصوفية على التحذير من الكلام والحث على الصمت حتى لو كان الكلام بيانًا لحق أو ردًا لباطل وذلك بدعوى أن الكلام هو من حظوظ النفس ورغباتها وأن الصمت يربي الخلق ويلقح العقل.

يقول القشيري في ذلك : (فأما إيثار أرباب المجاهدة السكوت: فلما علموا ما في الكلام من الآفات، ثم ما فيه من حظ النفس، وإظهار

١ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٧٥.
٢ـ مكاشفة القلوب ص١٥.
٣ـ كشف المحجوب ج٢ ص٥٧٠.

صفات المدح، والميل إلى أن يتميز بين أشكاله بحسن النطق، وغير هذا من آفات في الخلق وذلك نعت الرياضات، وهو أحد أركانهم في حكم المنازلة وتهذيب الخلق)(١).

ويقول الغزالي أيضا داعيا إلى الصمت والعزلة فيقول: (وأما الصمت فإنه تُسَهِّله العزلة، ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشرابه وتدبير أمره فينبغي أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة، فإن الكلام يشغل القلب وشره القلوب إلى الكلام عظيم فإنه يستروح إليه، ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح إليه، فالصمت يلقح العقل، ويجلب الورع ويعلم التقوى)(٢).

وهذا الصمت هو الذي يُربىٰ المريد عليه ويُطالب به في كل حال حتى إن القشيري في وصيته للمريدين يقول: (ويجب أن لا يخالف المريد أحدًا، وإن علم أن الحق معه يسكت ويظهر الوفاق لكل أحد)(٣).

ويقول الهجويري عن آداب الصوفية في الكلام والسكوت: (وفي الجملة: القول كالخمر تُسكر العقل وإذا وقع الرجل في شربها فإنه لا يستطيع الخروج أبدا، ولا يمكنه أن يمنع نفسه عنها. ولما صار معلومًا لأهل الطريقة أن القول آفة، لم يتكلموا إلا لضرورة)(٤).

وبهذه النصوص القليلة يتبين لنا موقف الصوفية من الصمت الذي تعتبره طريقًا لتربية النفوس ورياضتها.

١- الرسالة القشيرية ج١ ص٣٣٦.
٢- إحياء علوم الدين ج٣ ص٨٢.
٣- الرسالة القشيرية ج٢ ص٧٤٠.
٤- كشف المحجوب ج٢ ص٦٠.

المطلب الرابع: المجاهدة بالخلوة(١):

أفرد الصوفية للخلوة في مصنفاتهم أبوابا واستشهدوا لها بتحنث رسول الله ﷺ في الغار قبل البعثة وجعلوه حجة لهم ونسبوا إلى الأنبياء السابقين والصحابة والتابعين قصصًا لم تثبت وأخبارًا لا يقبلها عقل فمن ذلك ما أورده الغزالي: (أن موسى عليه السلام كان له صديق يأنس به، فقال له ذات يوم: يا موسى ادع الله أن يعرفني إياه حق معرفته، فدعا موسى عليه السلام فاستجيب له، فلحق صاحبه بالجبال مع الوحوش وفقده موسى، فقال: يا ربي أخي ومؤنسي فقدته، فقيل له: يا موسى من عرفني حق معرفتي لا يصحب مخلوقًا أبدًا)(٢).

١- الخلوة في اصطلاح الصوفية: (انفراد المريد بإذن الشيخ وتحت رقابته ورعايته في سرداب أو دهليز من الأرض مدة لا تزيد على الأربعين ليلة، ولا تقل عن عشر ليال، مستدلين على مشروعيتها بتحنث النبي ﷺ قبيل البعثة بغار حراء، حيث كان ﷺ يخلو بغار حراء الليالي ذوات العدد كما جاء ذلك في الصحيح. وعلى مدتها بمواعدة الله تعالى نبيه موسى عليه السلام أربعين ليلة إذ قال تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة﴾ سورة البقرة الآية ٥١. وباعتكاف النبي ﷺ عشر ليال في رمضان التماسا لليلة القدر. وللخلوة عندهم شروط بلغوا بها ستة وعشرين شرطا ذكرها صاحب الرماح التجاني منها:

(١) أن يدخلها أي (الخلوة) كما يدخل المسجد مستعينا مستمدا من أرواح مشائخه بواسطة شيخه.

(٢) يشتغل بالذكر حتى يتجلى له مذكوره وهو الله تعالى في زعمهم قطعا، فإذا أفناه عن الذكر به فتلك المشاهدة.

(٣) أن تكون الخلوة مظلمة.

(٤) دوام السكوت طيلة ما هو في الخلوة.

(٥) أن تكون الخلوة بعيدة عن حس الناس وأصواتهم.

(٦) أن لا يتفكر المريد أثناء خلوته في معنى آية قرآنية أو حديث نبوي بدعوى أن ذلك يشغله عن الواردات الحقيقية التي يطلبها بالذكر والخلوة.

(٧) أن لا يدخل المريد الخلوة ولا يخرج منها إلا بإذن الشيخ المربي.

(٨) دوام ربط القلب بالشيخ بالاعتقاد والاستمداد، إذ هو الذي عَيَّنه الحق سبحانه وتعالى للإفاضة على المريد ولا يحصل له الفيض إلا بواسطته دون غيره). بتصرف عن رسالة: "إلى التصوف يا عباد الله" للشيخ أبو بكر الجزائري ص٣٢- ٣٣- ٣٤- ٣٥.

٢- مكاشفة القلوب ص٣١.

وحكى الهجويري (عن ابن عثمان المغربي أنه في بداية حاله اعتزل عشرين سنة في البوادي بحيث لم يكن يسمع آدميا، حتى ذابت بنيته من المشقة، وصارت عيناه كسم الخياط، وتحول عن صورة الآدميين. وجاءه الأمر بالصحبة بعد عشرين عاما)(١).

(وقال ذو النون المصري: لم أر شيئا أبعث على الإخلاص من الخلوة.

وقال أبو عبد الله الرملي: ليكن خدنك الخلوة، وطعامك الجوع، وحديثك المناجات فإما أن تموت، وإما أن تصل الله سبحانه)(٢).

ويقول القشيري: (الخلوة: صفة أهل الصفوة والعُزلة(٣): من أمارات الوصلة. ولابد للمريد - في إبتداء حاله - من العزلة عن أبناء جنسه ثم في نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه)(٤).

ولقد أسقط الصوفية بعض الواجبات بسبب القول بالخلوة فمن ذلك ما أورده أبو طالب المكي عن الحارث المحاسبي قوله:(ويسقط عن العبد بالخلوة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويأمن من مداهنة الناس ويورث راحة القلب من عموم الدنيا ويوقي شرور الخلق وكلفة مداراتهم)(٥)!!

وهذا الغزالي أيضًا يبرر بالخلوة التخلص من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: (وفي العزلة خلاص وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إثارة للخصومات وتحريك لغوائل الصدور... ومن

١- كشف المحجوب ج٢ ص٤١٦.
٢- الرسالة القشيرية ج١ ص٣٠١-٣٠٢.
٣- العزلة:(هي الخروج عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع)- راجع التعريفات للجرجاني ص١٩٤. والخلوة:(محادثة السرّ مع الحق، حيث لا أحد ولا ملك) المرجع السابق ص١٣٦.
٤- الرسالة القشيرية ج١ ص٢٩٨.
٥- قوت القلوب ج٢ ص٩٩.

جرب الأمر بالمعروف ندم عليه غالبا)(١)!! فهل يعقل أن من فعل ما أمر به الله ورسوله ﷺ يندم؟

ولقد حاول الصوفية أن يستشهدوا على شرعية الخلوة بأحاديث صحيحة ولكنها لا تتفق مع دعواهم كقوله ﷺ: (ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه، فمن وجد منها ملجأ أو معاذا فليعذ به)(٢).

فالعزلة هنا ليست هي الخلوة الصوفية المظلمة وإنما المراد اعتزال الفتن إما في بيته أو في مكان لا يلحقه منها أذى فإذا زالت الفتن فلا اعتزال ولا خلوة بل أمر بمعروف ونهي عن منكر ودعوة وجهاد في سبيله.

المطلب الخامس : المجاهدة بالتسول:

إضافة إلى ما سبق من المجاهدات الصوفية المضنية للجسد والنفس معًا هناك وسيلة أخرى لإذلال النفس وتحطيمها ألاَ وهي «التسول».

فالصوفية يرون أن التسول رياضة نفسية تذل بها النفس لتسموا بزعمهم الروح.

يقول السراج الطوسي في ذلك: (وكان بعض الصوفية ببغداد لا يكاد أن يأكل شيئا إلا بذل السؤال، فسئل عن ذلك فقال: اخترت ذلك

١ـ إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٥.

٢ـ رواه البخاري في صحيحه واللفظ له ـ كتاب الفتن ـ باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، رقم الحديث في الفتح ٧٠٨١ ج١٣ ص٣٠، ومسلم ـ كتاب الفتن رقم الحديث ٢٨٨٦.

لشدة كراهية نفسي ذلك)(١).

والصوفية يعودون مريديهم على ذل السؤال ويؤكدون أن من لم يسأل الناس لا يصح تصوفه فمن ذلك ما أورده السراج الطوسي في اللمع قال: (ودخل شيخ من أجلة الشيوخ بلداً، فرأى فيها مريداً قد أجابته نفسه لكل شيء من الطاعات والعبادات والفقر والتقلل، وكان قد تولد له من ذلك قبول عند العامة، فقال له هذا الشيخ: لا يصح لك جميع ما أنت فيه إلا أن تُكَدِّي الكِسرَ من الأبواب ولا تأكل شيئًا غيرها، فصعب ذلك على المريد وعجز عن ذلك، فلما كبر سنه اضطُرّ إلى السؤال والحاجة، فكان يرى أن ذلك عقوبة لمخالفته لذلك الشيخ في أيام إرادته)(٢).

ولم يكتفوا بذلك بل جعلوا ذل السؤال سبب لغفران الذنوب ودخول الجنة.

(يروى عن ذي النون المصري أنه قال: كان لي رفيق موافق دعاه الله عز وجل إليه وانتقل من محنة الدنيا إلى نعمة العقبى، ورأيته في النوم فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي. قلت: بأي خصلة؟ قال: أوقفني وقال: يا عبدي لقد تحملت كثيراً من الذل والمشقة من السفلة والبخلاء ومددت إليهم يدك، وصبرت في ذلك، وقد غفرت لك بذلك)(٣).

لهذا ترى الصوفية يعتبرون الأكل بالتسول أفضل من الأكل بالكد والعمل.

يقول السراج الطوسي: (والأكل بالسؤال أجمل من الأكل

١- اللمع ص٢٥٣.
٢- المرجع السابق ص٢٥٣.
٣- كشف المحجوب ج٢ ص٦٠٥.

بالتَقَوِّي)(١).

لذا كره الصوفية العمل وكرهوا كسب المال حتى لو كان هذا المال حلالاً طيباً فقد كتب إسحاق المغازلي إلى بشر بن الحارث وكان بشر يعمل المغازل :(بلغني عنك أنك استغنيت عن أمر معاشك بعمل هذه المغازل ، أرأيت إن أخذ الله سمعك وبصرك الملتجأ إلى من ؟ قال : فترك بشر ذلك العمل واشتغل بالعبادة)(٢).

ولقد أجازوا السؤال لثلاثة أسباب ذكرها الهجويري فقال: (والمشايخ رضي الله عنهم أجازوا السؤال لعلل ثلاث:

الأولى: لفراغ البال، وقالوا إننا لا نجعل لرغيفين قيمة أن نقضي النهار والليل، في انتظارهما ، لأنه لا انشغال أبدا مثل الانشغال بالطعام...

والثانية: أنهم سألوا لرياضة النفس، ليحتملوا ذل السؤال، ويشُقُّوا على أنفسهم، ويعرفوا قيمة أنفسهم؛ ماذا يساوون بالنسبة لأي شخص ولا يتكبروا: ألم تر أنه حين جاء الشبلي إلى الجنيد رضي الله عنه، قال له: يا أبا بكر! إن في رأسك نخوة تجعلك تقول: أنا ابن حاجب حُجَّاب الخليفة، وأمير سامرا ولن يتأتى منك أمر ما لم تذهب إلى السوق وتسأل كل من ترى حتى تعرف قيمة نفسك ففعل كذلك. وكانت سوقه تزداد كسادا كل يوم حتى وصل في نهاية العام إلى درجة أن طاف بالسوق كله فلم يعطه أي أحد شيئًا، فرجع وأخبر الجنيد بذلك، فقال له: يا أبا بكر! اعرف الآن قيمة نفسك أنك لا تساوي لدى الخلق شيئا ، فلا تعلق قلبك بهم، ولا تعتبرهم شيئا . وكان هذا للرياضة لا للكسب...

الثالثة: أنهم سألوا الخلق لحرمة الحق... ولأن يعرض العبد

١- اللمع ص٢٥٥.

٢- المرجع السابق ص٢٥٩.

حاجاته على الوكيل يكون ذلك أقرب إلى الاحترام والعزة من أن يعرضها على الله)(١).

وهكذا أذل الصوفية أنفسهم بالتسول وأدبوا مريديهم عليه كل ذلك من أجل تحطيم رغباتهم وشهواتهم التي اعتقدوا أنها مانع وعائق عن الوصول لما يريدون من سمو الروح واتصالها بالله كما كان الهنود يطمحون لذلك برياضاتهم النفسية.

وأخيرا فكل ما أوردناه في هذا المبحث من أمثلة لتعذيب الجسد عند الصوفية إنما هو لاعتقادهم أن الروح مجذوبة إلى بارئها وأن النفس راسبة إلى عالمها فهم يطلبون الاتصال بالذات الإلهية. لذا قال السهروردي في معارفه: (والسر فيه - أى في التصوف - أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية، يعني أن روح الصوفي متطلعة منجذبة إلى موطن القرب، وللنفس بوصفِها رُسوب إلى عالمها، وانقلاب على عقبها)(٢).

فكما أجاع الهنود أنفسهم أجاع الصوفية أنفسهم.

وكما أرهق الهنود أنفسهم بالسهر اتبعهم الصوفية فأضعفوا أنفسهم في السهر أيضا.

وكما صمت عباد الهنود ديانة سار على نهجهم الصوفية بالصمت.

وكما اختلى الهنود في الغابات تعبدًا اقتفى أثرهم الصوفية فسنوا لأنفسهم الخلوة والعزلة.

وكما رغب الهنود عن العمل وفضلوا التكسب بالسؤال اتبعهم

١- كشف المحجوب ج٢ ص٦٠٤و ٦٠٥.

٢- عوارف المعارف ص٢٠٨.

الصوفية في ذلك معتبرين التسول أفضل من العمل. كل ذلك من أجل رياضة النفوس ومجاهدتها فاتصالها بالله.

الفصل الثالث : فلسفة النرفانا وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : تعريف بفلسفة النرفانا
وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : معاني النرفانا
المطلب الثاني: غاية النرفانا
المطلب الثالث: الطريق إلى النرفانا

المبحث الأول : تعريف بفلسفة النرفانا

إن التخلص من قانون الجزاء «الكارما» والتخلص أيضا من العودة للحياة من جديد «تناسخ الأرواح» هو هدف «بوذا» من مجاهداته الشاقة وتجاربه الطويلة كما هو هدف جميع فلاسفة الهند وكهانها، و«النرفانا» هي وسيلة الخلاص عند «بوذا» وأتباعه.

المطلب الأول : معاني النرفانا.

أ- المعنى اللغوي: «النرفانا» كلمة مركبة من جزئين «نر» بمعنى الانتهاء و«فانا» بمعنى الشهوة.

فقد ورد في كتاب «مجموعة المصطلحات البوذية» :(«النرفانا» كلمة سنسكريتية مركبة من «نر» بمعنى الانتهاء أو الانعدام و«فانا» أي الشهوة فعلى هذا يكون معنى «نرفانا» انتهاء الشهوة أو انعدامها)(١).

ب- المعنى الاصطلاحي :

اختلف البوذيون في معنى «نرفانا» الاصطلاحي اختلافًا كبيرا وذلك لأن «بوذا» لم يبين معناها بل ترك ذلك لاجتهادات مريديه وأتباعهم.

يقول الدكتور علي زيعور: (لقد شدد بوذا نفسه على أن لا ضرورة أبدًا للمعلومات الدقيقة والواضحة حول النرفانا، لأنها غير

١- بتصرف عن "البوذية" ص٢٨٧- "رسالة ماجستير" للأخ عبد الله نوسوك قدمها في قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة - نقلا عن كتاب : مجموعة المصطلحات البوذية ص٢٤٦.

عرضة للتحليل والمعرفة. لقد أجاب، عندما سئل حول كونها عدمًا أم غبطة، قائلاً: لا تسأل إن كانت فناء أم استمرارًا في العيش، وإلا لكنت كالمصاب بسهم مسموم يود معرفة طبقة من رماه، برهمي هو، أم شودرا، ....، عوضًا عن البدء بالتداوي)(١).

ويقول الدكتور أحمد شلبي عن غموض النرفانا: (ويزيد هذا الغموض عند قراءة ما نسب إلى بوذا عنها وهو قوله لمريديه: أيها المريدون، هي طور لا أرض فيه ولا ماء، ولا نور فيه ولا هواء، لا فيه مكان غير متناه، لا عقل غير متناه، ليس فيه خلاء مطلق، ولا ارتفاع الإدراك واللا إدراك معا، ليس هو هذا العالم، وذاك العالم، لا فيه شمس ولا قمر، أيها المريدون، هي طور لا أقول عنه بإتيان ولا بذهاب ولا بوقوف، لا يموت ولا يولد، هي من غير أساس؛ من غير مرور، من غير انقطاع ذلك نهاية الحزن)(٢).

هذه هي «النرفانا» اصطلاح غامض إلا أنه رغم غموضه فإن أتباع الديانة البوذية حاولوا إيجاد معنى لهذا الاصطلاح فقد ورد في كتاب «تاريخ الديانة البوذية»: (أن «نرفانا» شيء وراء الحس «ميتافيزيقي»)(٣)... ثم ذكر عدة معاني «للنرفانا» منها:

(أ- هي انتهاء كل شيء: انتهاء الرغبات والشهوات، وانتهاء «كارما» وانتهاء الدورات التناسخية.

ب- هي العالم الآخر، غير عالم التناسخ الذي تتجول فيه الأرواح الدنيئة.

ج- هي الفناء التام للروح والجسد معا.

١- الفلسفات الهندية ص٢٧٥.

٢- أديان الهند ص١٦٠ نقلاً عن فلسفة الهند القديمة لمحمد عبد السلام الرامبوري ص١٣٤.

٣- رسالة الماجستير "البوذية" ص٢٩٠ نقلاً عن :تاريخ الديانة البوذية ص٣٣٤و٣٣٥.

د- هي الحالة الهادئة التي ليس لها بداية ولا نهاية، ولا تتغير مع الأزمان.

هـ هي حالة الهمود البارد، التي خمدت فيها جميع الشهوات والآلام)(١).

ويقول ول ديورانت عن النرفانا: (ولكن ما «النرفانا»؟ إنه من العسير أن تجد لهذا السؤال جوابًا خاطئًا، لأن الزعيم قد ترك الموضوع غامضًا، فجاء أتباعه وفسروا الكلمة بكل ما يستطيع أن يقع تحت الشمس من ضروب التفسير، فالكلمة السنسكريتية بصفة إجمالية معناها «منطفيء» كما ينطفيء المصباح أو تنطفيء النار، أما الكتب البوذية المقدسة فتستعملها بمعان:

(١) حالة من السعادة يبلغها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعا تامًا.

(٢) تحرير الفرد من عودته إلى الحياة.

(٣) انعدام شعور الفرد بفرديته.

(٤) اتحاد الفرد بالله.

(٥) فردوس من السعادة بعد الموت.

أما الكلمة في تعاليم بوذا فمعناها فيما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها، وما يترتب على ذلك للذات من ثواب وأعني به الفرار من

١- المرجع السابق نفس الصفحات.

العودة إلى الحياة)(١).

وبعد هذا العرض السريع لمعاني «النرفانا» يبتين لنا أنها محاولة لانطفاء نار الشهوات وخمودها في الإنسان حتى لا يتحمل أي خطيئة تعود به إلى الحياة من جديدة.

المطلب الثاني: غاية النرفانا.

إن قانون الجزاء «الكارما» وتناسخ الأرواح «سمسارا» قد جعلا العقلية الهندية في قلق دائم وخوف مستمر. لذا حاول الهنود بكل ما أوتوا من قوة عقلية أن يوجدوا حلولاً لهذه المعضلة. فكانت «النرفانا» هي الحل حسب التفكير البوذي و«النرفانا» هي الهدف الأسمى للبوذية لما يترتب عليها من التوقف عن الولادة والفراغ النفسي من الإحساس بالألم والسعادة لخمود أسبابها خموداً أبديا.

يقول بوذا: (الولادة والشيخوخة والمرض والموت: ألم. ألم هو الانفصال عن من نحب، وكذلك الرغبة التي لم تشبع.... هذه هي الحقيقة عن الألم: إنه تعطش للفرح، وللرغبة التي تولد مرارة التناسخ)(٢).

ويقول أيضا: (إن الإنسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط، وتبقى النفس، ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تتنقى وتكمُل. وعندئذ ترتفع إلى النرفانا، إن المآسي التي تصيب الإنسان الصالح هي نتيجة الأخطاء التي ارتكبها في

١- قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص٨٤.
٢- الفلسفات الهندية ص٢٠٦.

إحدى حيواته السابقة... وكما أن جسمه فان، فإن الروح بحاجة لعدة أجسام كي تتحرر من التناسخ في عالم مملوء بالآلام والآثام، وما الجسد إلا وعاء سريع العطب يحمل الروح مدة من السنين بين جنبيه)(١).

فبوذا كما عرفنا من هذين النصين كان خائفا قلقا من قانون الجزاء وتناسخ الأرواح فهو يهدف إلى الفناء المطلق - النرفانا - حتى لا يعود إلى هذه الدنيا مرة أخرى فيلاقي الآلام والشقاء.

فغاية «النرفانا» إذن هي التخلص من تناسخ الأرواح المسببة للألم والشقاء.

وقال «بوذا» أيضا: (كنت تائها في بحر التناسخات، وعبثًا بحثت عن شاطئها... يا له من ألم أن تتناسخ روحنا باستمرار: أن نولد، ثم نموت، ثم نولد، ثم نموت. وهكذا... أخيرًا اكتشفت عندما تخلّصتْ نفسي من البدن الفاني والدنيا الزائفة، بلغت نهاية المطاف وهي «نرفانا»)(٢).

ويبين الدكتور علي زيعور معنى «النرفانا» والذي يظهر من خلاله غايتها فيقول: (إن النرفانا هي فقدان النفس لوعيها بذاتها، وأيضًا لكل إحساس أو فكر. وكما تنطفيء النار عندما تفقد الوقود، كذلك ينطفيء الإنسان الذي يتوقف عن تغذية نار رغباته. من جهة ثانية، كما أن تلك النار تخمد إلى الأبد، فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ النرفانا، أي عندما ينطفيء، فإنه يخمد إلى الأبد، أي يتوقف عن أن ينتقل من حياة إلى حياة، ومن تناسخ إلى تناسخ آخر. بلا وقود تهدأ... وبانطفاء الوعي الفردي، وتلاشي الرغبات والأحاسيس والوهم والأعمال والأفكار، يبلغ

١- الفلسفات الهندية ص٢٠٧.

٢- المرجع السابق٢٩٢.

التحرر، أو الانعتاق، أو الحقيقة)(١).

وينقل لنا الدكتور علي زيعور مقتطفات من البوذية تبين غاية النرفانا منها:

(١- خفف أيها الرفيق حمل ذلك القارب المثقل. مفرغ هو، فإنه ينساب الهوينا ويتهادى بارتياح. وأنت! أنت أيها الرفيق! تحرر من الرغبات والضغائن، إن تحررت تتجه نحو النرفانا، وبالغ إياها أنت بلا ريب.

٢- عندما تتلاطم الأمواج أو ترغى وتزبد هل يجد المرء ملاذا؟ من رَزَحَ تحت كلكل الشيخوخة والموت هل يلقى جزيرة تأويه؟ كلا وألف كلا! لا جزيرة إلا هناك حيث لا تعلق ولا ارتباط: تلك هي النرفانا، نهاية الشيخوخة والموت.

٣- كنت تائها في دهاليز التناسخات، وعبثا بحثت عن باني البيت (الجسم). يا له من ألم أن نتناسخ باستمرار: أن نولد، ثم نموت، ثم نولد، ثم نموت. وهكذا...

أخيرا، اكتشفتُك أيها المشيد للبيت. فكسرت الأبواب. وقوضتُ الركائز والجدران. عندها، عندما تخلصتْ نفسي من البدن الفاني والدنيا الزائفة بلغت نهاية المطاف، الغبطة القصوى، النرفانا)(٢).

ويقول الراهب البوذي «فانيا ناندا»: (إن التخلص من «كارما» ومنع تكرار الرجعة إلى الحياة. من أسمى ما تتطلع إليه النحلة البوذية، وهذه هي «نرفانا». إنها نواة التعاليم البوذية وخلاصتها، لأنها ثمرة من جهود بوذا الطويلة وتجاربه الشاقة. وقد جعلها بوذا هدفا أسمى لكل من

١- الفلسفات الهندية ص٢٧٥.

٢- المرجع السابق ص٢٧٦ نقلا عن "البوذية" للزعبي وزيعور وجنبلاط ص٧٥.

تبعه، لما يترتب عليها من الثمرة العظمى، وهي التوقف عن الولادة والموت، والفراغ النفسي من الإحساس بالألم والسعادة، لخمود أسبابهما خمودا نهائيا)(١).

وهكذا رأينا أن «النرفانا» هي هدف «بوذا» وأتباعه وهي غاية ما يرجوه الراهب البوذي لأنها تخلصه من العودة إلى هذه الدنيا مرة أخرى. ولكن كيف السبيل إليها؟ هذا ما سنعرفه فيما سيأتي.

المطلب الثالث : الطريق إلى النرفانا .

إن الطريق إلى «النرفانا» يتلخص في القضاء على الرغبات والشهوات وتخليص النفس منها حتى لا يبقى لها أي شهوة. وبما أن الشهوات هي أسباب الألم لذا دعى «بوذا» أتباعه للتخلص من مسببات الألم وهي الأنانية والرغبات يقول «بوذا»: (الولادة ألم والوقوع في براثن الأمراض ألم، ثم الناس والموت ألم، ولا يمكن التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الأنانية والرغبات، وأنا أدعو إلى تعاليم تُختَصر بكلمات هي: فلتخيم المحبة في قلوبكم، والطيب في أعمالكم)(٢).

ولقد وضح علماء البوذية طريق الخلاص من الألم والوصول إلى «النرفانا» وشرطوا له ثمانية شروط هي:

(١- النظرة السليمة والمراد: هو النظرة إلى الحقائق الأربع المزعومة وهي الألم، ومصدر الألم، وإعدام الألم، والطريق إلى إعدام الألم.

٢- النية السليمة والمراد: أي القرار على البعد عن جميع

١- رسالة الماجستير "البوذية" ص٢٩٢ نقلا عن كتاب قانون كارما ص١١٨.

٢- الفلسفات الهندية ص٢٦٤.

الإيذاء والمقابلة بالسيء.

٣- القول السليم والمراد: أي البعد عن الكذب وما شابهه.

٤- العمل الطيب والمراد: البعد عن قتل الحيوانات كلها. وعن السرقة والزنا.

٥- العيش السليم أي بمقومات الحياة الأربع: الطعام، واللباس، والسكن، والدواء.

٦- الجهد الطيب والمراد: أي الجهد في سبيل إماتة الشهوات والقضاء عليها.

٧- الفكر السليم: أي بالتأمل الذاتي في حقيقة الجسد، والحواس، والنفس، والكون.

٨- التركيز السليم: أي بالرياضة النفسية على طريق خاص عندهم)(١).

وهذه الشروط قسمت إلى ثلاث مجموعات بحيث تعتبر كل مجموعة منها لمرحلة من مراحل الطريق الموصل «للنرفانا» ينبغي للمريد البوذي أن يتخطى هذه المراحل تباعا وهي على النحو الآتي:

(المرحلة الأولى: مرحلة الالتزام بالأخلاق البوذية وتتضمن المنطق السليم والعمل الطيب والعيش الحلال.

المرحلة الثانية: مرحلة الرياضة النفسية بالتأمل الذاتي وغيره وتتضمن الجهد الطيب والفكر السليم والتركيز السليم.

المرحلة الثالثة: مرحلة التنور والمعرفة والكشف وتشمل النظرة

١- رسالة الماجستير "البوذية" ص٣٠٢و ٣٠٣ نقلا عن "لب البوذية".

السليمة والقرار السليم.

فالمرحلة الأولى: للمبتدئين والعوام.

والمرحلة الثانية: للخواص من الرهبان.

والمرحلة الثالثة: وهي لمن وصل ونال «النرفانا» وهي ثمرة المرحلتين السابقتين فمن وصل إلى هذه المرحلة يتنور عقله وتنكشف له المعرفة المدركة عن طريق الذوق لا عن طريق الحواس)(١).

ويقول بوذا عن هذه المعرفة وأنها لا تدرك إلا بالقلب: (إتقان حفظ الفيدا شيء لا بأس به، أما المعرفة الحقيقية فلا تُدرك إلا بالقلب. الطيبة والمحبة عمودان يقوم عليهما معبد الهناء الداخلي الدائم)(٢).

وبما أن حقيقة «النرفانا» فيها كثير من الغموض حتى على بوذا نفسه لذا توجه اهتمام رهبان البوذية على معرفة طريق النرفانا حتى أن بوذا قال: (لا قدرة لنا على معرفة المنظر الذي سنلقاه ونعجب به في أعالي النرفانا. شيء واحد هو المهم! ذلك هو الطريق المؤدي إلى هذه النرفانا)(٣).

ولقد قسم البوذيون «النرفانا» إلى حالتين: (الحالة الأولى: الفناء شبه التام وهو فناء القديس في حياته وفي هذه الحالة يعتبر فناؤه غير تام ذلك لأن جسمه لم يزل حيا يحتاج إلى المقومات الأربع وهي الطعام واللباس والسكن والدواء. أما نفسه فلا تحتاج إلى شيء لأنها فانية ومنطفئة لا تعلق لها بالحياة الدنيا.

والحالة الثانية: الفناء التام أو فناء الفناء ذلك عند موت القديس

١ـ بتصرف عن المرجع السابق ص٣٠٣ نقلا عن أصول البوذية ص٤٠٦ـ٤٤٩.
٢ـ الفلسفات الهندية ص٢١٧.
٣ـ المرجع السابق ص٢١٣.

بعد أن نال «النرفانا» المزعومة لأنه في هذه الحالة لا يبقى منه شيء سواء كان جسمًا أم روحًا)(١).

هذه هي نهاية «النرفانا» الفناء التام في الآخرة سبقه فناء دنيوي أنساه نفسه وما يحتاجه بدنه.

وبعد أن عرفنا «النرفانا» وعرفنا غايتها والطريق إليها فهل قال الصوفية بمثل ما قال فلاسفة البوذية ؟ هذا ماسنعرفه في المبحث الآتي إن شاء الله.

١- بتصرف عن رسالة الماجستير "البوذية" ص٣٠٦ نقلا عن المبادئ الهامة في البوذية ص٢١٤و ٢١٦.

المبحث الثاني : الفناء عند الصوفية وتأثره بالنرفانا

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول : معنى الفناء

المطلب الثاني: أقسام الفناء

المطلب الثالث: غاية الفناء

المطلب الرابع: الطريق إلى الفناء

المطلب الخامس: بيان تأثر الصوفية بفلسفة النرفانا

المبحث الثاني: الفناء عند الصوفية وتأثره بالنرفانا

يظهر أثر فلسفة «النرفانا» على التصوف في «الفناء» الذي يعتبره الصوفية غاية بذاته وسنعرف إن شاء الله تعالى معنى الفناء وأقسامه وغايته والطريق إليه ومشابهته للنرفانا(١).

المطلب الأول: معنى الفناء.

كما اختلف البوذيون في معنى «نرفانا» فكذلك الصوفية قد كثرت أقاويلهم في الفناء وتعددت دلالته عندهم.

تقول الدكتورة سعاد الحكيم: (لم يعرِّف التصوف القديم الفناء والبقاء تعريفا ماهوياً، بل كانت تعريفاته منصبة على الإضافات مثلا: الفناء هو فناء عن كذا وكذا. البقاء هو بقاء بكذا وكذا. فتعريف الفناء، تعداد للفاني من الصفات. والبقاء، تعداد للباقي منها. وهكذا كانت النظرة إلى الفناء والبقاء نظرة إضافة لا إطلاق، يضاف إلى ذلك أنهما حالان متتاليان: بقاء بعد فناء)(٢).

ويقول السهروردي عن كثرة أقاويل الصوفية في الفناء: (إن أقاويل الصوفية في الفناء كثيرة فبعضها إشارة إلى فناء المخالفات وبقاء الموافقات، وبعضها يشير إلى زوال الرغبة والحرص والأمل،

١- الفناء يختلف عن النرفانا من جهة أن الفناء يعقبه بقاء بالله غايته الاتحاد بالله ـ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ـ والنرفانا فناؤها فناء نهائي في النفس الكلية ـ بزعمهم ـ بحيث لا يعقبه بقاء الذات ولا شيء غيرها. فالفرق بينهما على هذا في نقطة النهاية فنهاية الفناء الصوفي مشاهدة الذات الإلهية والاتحاد بها. ونهاية النرفانا العدم المحض من كل شيء. علما أن كلا النهايتين يعتبر في نظر أهله أفضل المراتب وأعلاها.

٢- المعجم الصوفي ص٢٠٢.

وبعضها إشارة إلى فناء الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة، وبعضها إشارة إلى حقيقة الفناء المطلق، وكل هذه الإشارات فيها معنى الفناء من وجه، ولكن الفناء المطلق هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد!!)(١).

وقد وردت تعريفات متعددة عن بعض زعماء التصوف تبين معنى «الفناء» وفيما يلي نورد بعض تلك التعاريف:

قال الشبلي: (من فني عن الحق بالحق، لقيام الحق بالحق فني عن الربوبية، فضلاً عن العبودية)(٢).

وقال الجنيد وقد سُئل عن الفناء: (استعجام كلك عن أوصافك واشتغال الكل منك بكليته)(٣).

وقال أبو سعيدالخراز(٤) : (الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية والبقاء بقاء العبد بشاهد الألوهية)(٥).

ويقول الهجويري بعد أن عرض أقوال الصوفية في الفناء: (إن كل الأقاويل من وجه المعنى قريبة من بعضها البعض ولو أنها مختلفة في العبارة وحقيقة هذا كله هو أن فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلال الحق وكشف عظمته، حتى ينسى الدنيا والعقبى في غلبة جلاله، وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة في نظر همته، وتتلاشى الكرامات في حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويفنى أيضا في عين الفناء عن الفناء، فينطق

١- عوارف المعارف ص٢٤٧ والتصوف الإسلامي الخالص ص١٥٩.
٢- اللمع ص٢٨٥.
٣- المرجع السابق ص٢٨٥ وعوارف المعارف ص٢٤٧.
٤- قال عنه الهجويري: (كان أول من عبر عن حال الفناء والبقاء وأضمر طريقته كلها في هاتين العبارتين) راجع كشف المحجوب ج٢ ص٤٨٠.
٥- كشف المحجوب ج٢ ص٤٨٥.

لسانه بالحق، ويخشع جسده ويخضع، كما هو الحال في ابتداء إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام، بدون تركيب الآفات، في حال عهد العبودية)(١).

١- المرجع السابق ج٢ ص٤٨٦.

المطلب الثاني: أقسام الفناء.

لقد تفاوت الصوفية في تقسيم الفناء فمنهم من جعله قسمين ومنهم من زاد على ذلك فالقشيري جعل الفناء قسمين فقال: (فناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة: بعدم هذه الأفعال. وفناؤه عن نفسه، وعن الخلق: بزوال إحساسه بنفسه وبهم)(١).

والسهروردي أيضا قسم الفناء إلى قسمين ظاهر وباطن يقول: (أما الفناء الظاهر فهو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال، ويسلب عن العبد اختياره وإرادته، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا إلا بالحق، ثم يأخذ في المعاملة مع الله تعالى بحسبه، حتى سمعت أن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أيامًا لا يتناول الطعام والشراب.

والفناء الباطن: أن يكاشف تارة بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، فيستولي على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس)(٢).

وحتى الجرجاني قسم الفناء إلى فنائين (الأول: سقوط الأوصاف المذمومة والطريق إليه بكثرة الرياضة.

والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق

١ـ الرسالة القشيرية ج١ ص٢٣٩.
٢ـ عوارف المعارف ص٢٤٧ والتصوف الإسلامي الخالص ص١٥٩.

في عظمة الباري ومشاهدة الحق)(١).

ويقول نيكولسون: (وللفناء عندهم معنيان: فقد تستعمل الكلمة ويراد بها محو الصفات الأخلاقية الذميمة، وقد يطلقها أصحاب وحدة الوجود على محوذات العبد باتصاله بربه)(٢).

وعلى هذا فالصوفية قسموا الفناء حسب درجة الفاني في التصوف فإن كان من أهل أول الطريق فله فناء الصفات المذمومة وإن كان من أهل «المعرفة» أهل آخر الطريق فله فناء الذات بالذات الذي هو الاتحاد بين المخلوق والخالق.

وهناك من كبار الصوفية من جعل الفناء ثلاثة أقسام: (فناء في الأفعال: ومنه قولهم: لا فاعل إلا الله. وفناء في الصفات: أي لا حي، ولا عالم، ولا قادر، ولا مريد، ولا سميع، ولا بصير، ولا متكلم على الحقيقة إلا الله. وفناء في الذات: أي لا موجود على الإطلاق، إلا الله تعالى، وأنشدوا في ذلك:

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى   فكان فناؤه عين البقاء) (٣).

فيفنى عن الأعمال ثم يفنى عن الصفات ثم يفنى عن الذات فإذا وصل إلى هذه الدرجة من الفناء عن جميع ما ذكر يبقى بالله وهو الاتحاد.

ويقول ابن عجيبة عند شرحه لقول ابن عطاء الله السكندري: (شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولا وجودك، كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان... شعاع البصيرة لأهل الفناء في

١- بتصرف عن التعريفات ص٢١٧.
٢- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٧٤.
٣- غيث المواهب العلية ص٩٩.

الأعمال، وعين البصيرة لأهل الفناء في الذات، وحق البصيرة لأهل الفناء في الفناء. فشعاع البصيرة يشهدك قرب الحق منك... وعين البصيرة يشهدك عدمك: أي زوالك بزوال وهمك لوجوده، أي وجود الحق، إذ محال أن تشهد معه سواه، فإذا زال عنك الوهم وفنيت عن وجودك، شهدت ربك بربك... وحق البصيرة يشهدك وجود الحق وحده لا وجودك، لأنك مفقود من أصلك، ولا عدمك إذ لا يعدم إلا ما يثبت له وجود، ولم يكن مع الله موجود)(١).

فابن عجيبة هنا يقسم الفناء إلى ثلاثة أقسام حسب درجة الصوفي فالقسم الأول: الفناء في الأعمال بأن يفنى عن الأعمال المذمومة بالأعمال المحمودة وتعتبر هذه الدرجة قاصرة عن الفناء المطلق لأنها حجاب عنه تعالى - بزعمهم - أما القسم الثاني: الفناء في الذات فهو ما عرفناه سابقًا من فناء ذات المخلوق في ذات الخالق الذي هو الاتحاد الخاص - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - والقسم الثالث: الفناء في الفناء فهو وصول الصوفي لحقيقة «المعرفة» - بزعمهم - وهي معرفة وحدة الوجود أي أن الوجود وحدة واحدة تسري فيها الألوهية وهو الاتحاد المطلق.

فالقسم الأول لأهل البداية وهم العوام أو أهل الشريعة والثاني لأهل الوسط وهم أهل الطريقة وهم الخاصة والقسم الثالث لأهل النهاية وهم أهل الحقيقة أو خاصة الخاصة. وهذه الأقسام شبيهة بمراحل النرفانا الثلاثة.

أما ابن عربي فقد قسم الفناء إلى سبعة أقسام:

الأول : (أن تفنى عن المخالفات فلا تخطر لك ببال عصمة وحفظا

١- إيقاظ الهمم ص٨٦ـ٨٨.

إلهيا...

الثاني: الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك من قوله ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾(١) فيرون الفعل لله من خلف حجب الأكوان.

الثالث: الفناء عن صفات المخلوقين التي للعبد أو الخلق وعرف الحق أن نفسه هي عين صفاتهم لا صفته فأنت من حيث صفاتك عين الحق لا صفته.

الرابع: الفناء عن ذاتك بأن تشاهد تنوع ذاتك اللطيفة ولم تشاهد معها سواها ففناؤك عنك بك لا بسواك فإنك لك بك مشهود من حيث لطيفتك وإنك لك بك مفقود من حيث هيكلك.

الخامس: الفناء عن كل العالم بشهودك الحق أو ذاتك.

السادس: أن تفنى عن كل ما سوى الله بالله ولابد وتفنى في هذا الفناء عن رؤيتك فلا تعلم أنك في حال شهود حق إذ لا عين لك مشهودة في هذا الحال.

السابع: الفناء عن صفات الحق ونسبها وذلك لا يكون إلا بشهود ظهور العالم عن الحق لعين هذا الشخص لذات الحق ونفسه لا لأمر زائد يعقل فلا يرى للحق أثرا في الكون فما يكون له دليل على ثبوت نسبته ولا صفة ولا نعت فيفنيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنعوت)(٢).

فابن عربي هنا قد جعل الفناء على سبعة أقسام جميعها تدور حول عقيدته «وحدة الوجود» إلا القسم الأول فإنه للمبتدئين في التصوف الجاهلين بما فيه.

١- سورة الرعد الآية ٣٣.

٢- بتصرف عن الفتوحات المكية ج٢ ص٥١٢ وما بعدها.

المطلب الثالث: غاية الفناء

كما أن غاية «النرفانا» التخلص من تناسخ الأرواح بفقدان النفس لوعيها بذاتها وبكل الرغبات والأحاسيس والأفكار، فكذلك الفناء عند الصوفية غايته التخلص من الوعي بالذات وبكل شيء سوى الله وذلك بالاتحاد معه إذ الاتحاد هو غاية الفناء ويسمى عندهم البقاء بالله فكل فناء لا يعقبه بقاء يعتبر ناقصًا وصاحبه محجوب فالبقاء بعد الفناء هو الغاية من الفناء وهو الغاية من التصوف كله ونهاية طريقه.

يقول الهجويري عن أبي سعيد الخراز إنه: (كان أول من عبر عن حال الفناء والبقاء وأضمر طريقته كلها في هاتين العبارتين)(١).

ويقول ابن عربي: (اعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدًا عند الفاني والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي... لأنهما حالان مرتبطان فلا يبقى في هذا الطريق إلا فان ولا يفنى إلا باق والموصوف بالفناء لا يكون إلا في حال البقاء والموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفناء)(٢).

ويقول الدكتور أبو العلي عفيفي: (والبقاء في عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التي يتحقق فيها الصوفي من اتحاده الذاتي بالحق. هذا إذا حصل «الوفاء» أي إذا تم الفناء على وجهه الأكمل، فإن فناء الصوفي عن نفسه ليس أمرًا سلبيا محضًا، وليس أمرا عدميا، بل

١- كشف المحجوب ج٢ ص٤٨٠.
٢- الفتوحات المكية ج٢ ص٥١٥.

يعقبه «بقاء» أي بقاء بالحق. وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدي الغرض المقصود منه)(١).

وبما أن الفناء والبقاء متلازمان مرتبطان وأن الغاية منهما فناء الفاني - العبد - بالباقي - الحق - وهو ما يسمى الاتحاء سواء كان اتحادا خاصا - اتحاد ذات المخلوق بذات الخالق - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - أو كان اتحادا مطلقا - وحدة الوجود -.

يقول الشبلي: (من فنى عن الحق بالحق، لقيام الحق بالحق فنى عن الربوبية، فضلا عن العبودية)(٢).

فقوله: (لقيام الحق بالحق) هو الاتحاد الذي تنشده الصوفية فلا تبقى صفات ولا ذات للعبد بل تتحد مع الحق كما قال الغزالي: (فإذا فنيت ذاتك وذهبت صفاتك وفنيت ببقائه عن فنائك وخلع عليك خلعة (فبي يسمع وبي يبصر)(٣) فيكون هو متوليك وواليك فإن نطقت فبأذكاره وإن نظرت فبأنواره، وإن تحركت فبأقداره، وإن بطشت فباقتداره فهنالك تذهب الاثنينية واستحالت البينية)(٤).

فبعد فناء ذات وصفات الصوفي وفنائه عن فنائه عند ذلك تذهب الإثنينية فلا يوجد - بزعمهم - اثنان خالق ومخلوق وعابد ومعبود بل تستحيل البينية فليس بينهما فرق إذ هما شيء واحد هو الله - تعالى

١- فصوص الحكم ج٢ ص٧٢.

٢- اللمع ص٢٨٥.

٣- جزء من حديث قدسي رواه البخاري بنص :(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:إن الله قال :"من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه . وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ...)الحديث رواه البخاري في كتاب الرقائق باب ٣٨ باب التواضع رقم الحديث في فتح الباري ٦٥٠١وأورد ابن حجر رواية أخرى بنص:(فبي يسمع وبي يبصر)راجع فتح الباري المجلدالحادي عشرص٣٤٤.

٤- روضة الطالبين ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الغزالي ص١٧.

الله عما يقولون علوا كبيرا -.

ونقل الهجويري عن أحد مشايخ الصوفية قوله:

ففي فنائي فناء لفنائي وفي فنائي وجدتَ أنتَ
محوتُ اسمي ورسم جسمي سُئلتُ عني فقلت أنت (١).

ويقول ابن عجيبة: (الفناء: هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء وتغيبك عن كل شيء سوى الواحد الذي: ﴿ليس كمثله شيء﴾(٢) وليس معه شيء)(٣).

فابن عجيبة هنا فسر الفناء حسب عقيدة وحدة الوجود التي يعتقد وهي ليس مع الله شيء إذ كل شيء هو الله وهذا هو الاتحاد المطلق يدل على ذلك قوله في موضع آخر: (فإذا انجلت عن سماء القلوب سُحب الآثار وغيم الأغيار - أي غير الله - أشرق فيها نور الفناء، فيغيب القلب والروح عن الرسوم، ولم يبق إلا الحي القيوم، وإذا انجلت عن الأسرار غين الأنوار أشرق فيها نور البقاء فيفنى من لم يكن - أي المخلوق - ويبقى من لم يزل - أي الخالق - ولصاحب العينية رضي الله عنه - عبد الكريم الجيلي -

فَنِيت بها عيني فما لي أنية هوية ليلى للأنية قاطع
وكنت كما إن لم أكن وهو أنه كما لم يزل فردا وللكل جامع
فشمسي في أفق الألوهة مشرق وبدري في شرق الربوبية طالع

١- كشف المحجوب ج٢ ص٤٨٧.
٢- سورة الشورى الآية ١١.
٣- إيقاظ الهمم ص٢٩٦.

فأفنيتها حتى فنت وهي لم تكن ولكنني بالوهم كنت أطالع)(١).

إذن فهو يعتقد بأنه كان واهما لما نظر إلى نفسه لأنها لم تكن أصلاً موجودة ولأنه كان يعتقد بأن الله جامع لكل الوجود لذا قال بأن شمسه مشرقة في أفق الألوهية وبدره طالع في شرق الربوبية إذ هو والله شيىء واحد - تعالى الله عما يقول علواً كبيراً-.

وأورد ابن عجيبة أيضا أبياتًا شعرية تبين أن الفناء هو الغاية من التصوف وأن الاتحاد هو الغاية من الفناء:

أيها العاشق معنى حُسْنَنا مهرنا غال لمن يخطبنا
جسد مضنى وروح في العنا وجفون لا تذوق الوسنا
وفؤاد ليس فيه غيرنا وإذا ما شئت أد الثمنا
فافن إن شئت فناء سرمدا فالفَنَا يدني إلى ذاك الفنا
واخلع النعلين إن جئت إلى ذلك الحي ففيه قدسنا
وعن الكونين كن منخلعا وأزل ما بيننا من بيننا
وإذا قيل من تهوى فقل أنا من أهوى ومن أهوى أنا)(٢).

ويقول محمود أبو الفيض المنوفي: (وفي منازل السائرين عن الفناء أن الله تعالى قال: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾(٣) (٤) فالفناء في هذا الباب اضمحلال ما دون الحق علما ثم

١- المرجع السابق ص٢١٤.
٢- المرجع السابق ص٢١٣ـ٢١٤.
٣- سورة الرحمن الآية ٢٦، والآية ٢٧.
٤- استدل المنوفي بهذه الآية على الاتحاد العام ـ وحدة الوجود ـ لذا عقبه بنقله عن جامع الاصول فقال عن الفناء: هو زوال الرسوم جميعاً بالكلية... مع ارتفاع الاثنينية فلا يبقى بزعمه إلا الذات الاحدية. علماً أن الفناء في الآية يراد به الموت كما قال ابن عباس: (لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة هلك أهل الأرض فنزلت ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ فأيقنت الملائكة بالهلاك وقال مقاتل: ووجه النعمة في فناء الخلق التسوية بينهم في الموت ومع الموت الجزاء والثواب) راجع تفسير القرطبي المجلد٩ ص١٦٥.

يقينا ثم حالاً.

وفي جامع الأصول: الفناء هو زوال الرسوم جميعا بالكلية في عين المشاهد للذات الأحدية مع ارتفاع الإثنينية والحلول والاتحاد هو مقام المحبوبين)(١).

وقال أبو يزيد البسطامي: (أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه غير سِرّي فإنه رآه منه ملاءًا، فخاطبني معظمّا لي بأن قال: كل العالم عبيدي غيرك. قال: فسألت النباجي عن هذه الحكاية فقال: قَصّر به الحق عن لحوق الإغراق في الفناء، ولكنه كاشفني في حال سؤالك لي بأن قال: أصبح الكل عبيدي غيرك، فإنّك أنا)(٢).

فهو هنا بزعمه فني عن صفاته البشرية واتحد بالله اتحادا تاما فتفسير النباجي لهذه الحكاية وقول: (فإنك أنا) يدل على ذلك.

وقال أبو يزيد أيضا:

أشار سري إليك حتى فنيتُ عني ودمتَ أنت
محوتُ اسمي ورسم جسمي سألتَ عني فقلتُ أنت
فأنت تسلو خيال عيني فحيثما دُرتْ كنتُ أنت (٣).

وقال أبو يزيد أيضا: (غبت في الجبروت وخضت بحار الملكوت وحُجُب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي! أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا، أولّي

١- جمهرة الأولياء ص٢٥٤.
٢- شطحات الصوفية ص١٣٢.
٣- المرجع السابق ص١٤٠-١٤١.

فيما أطْلَبْ، وأنا لا غيري فيما أسير)(١).

وقال أبو يزيد: (نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سره، وأراني هويته فنظرت بهويته إلى أنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت أنائيتي بهويته وأعظامي بعظمته ورفعتي برفعته فنظرت إليه بعين الحق فقلت له: من هذا؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري لا إله إلا أنا . فغيرني عن أنائيتي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته...

ثم قال: من علّمك؟ قلت: السائل أعلم من المسئول أنت المجيب وأنت المجاب، أنت السائل وأنت المسئول... فقال لي: ما أنت؟ قلت له: ما أنت؟ قال: أنا الحق. فقلت: أنا بك. قال: إذا كنت أنت بي فأنا أنت وأنت أنا... فأجابني بلسان الرضا وقال: ما أعلمك عبدي! قلت: أنت العالم وأنت المعلوم، وأنت المفرد وأنت الفرد... فأقمت معه به. فنى صفاتي بصفاته وسقط اسمي باسمه... فنظر إلي بعين الذات بعدما سقط اسمي وصفاتي وأوّلي وآخري ونعتي، فدعاني باسمه وكنّاني بهويته، وناجاني باحديته، قال: يا أنا . فقلت: يا أنت. فقال لي: يا أنت... ما سمّاني باسم من أسمائه إلا سميته به، وما وصفني بصفة من صفاته إلا وصفته به. فانطقع كل شيء منّي به. فبقيت دهرا بلا روح ولا جسم كالميت، ثم إنه أحياني بحياتي بعد ما أماتني فنظر إلي نظرة بعين القدرة، فاعدمني بكونه، وظهر فيّ بذاته... وصار الكل بالكل

١- المرجع السابق ص١٦٤.

واحـدًا)(١).

وبهذا النص يتبين لنا مدى ما في التصوف من القول بالاتحاد الخاص وهو غاية الفناء حيث يتكلم الصوفي الفاني نيابة عن الله بعد أن يفنى عن صفاته البشرية بزعمهم بحيث لا يظهر فرق بين الفاني - العبد - والباقي - الله -.

لذا قال محمد بن المنور: (إذا بقي في السالك شيء من صفات البشرية، فلن يصل إلى هدفه، بل يظهر التلون على حاله أثناء الطريق، فإذا وصل إلى مطلوبه ومقصوده لا يبقى له من صفاته البشرية شيء، بل يفنى في وحدة تامة، ولهذا السبب يقول واحد من المشايخ «أنا الحق» ويقول آخر «سبحاني» ويقول شيخنا «أبو سعيد الخراز»: «ليس في جبتي سوى الله»(٢).

ولقد بالغ بعض الصوفية في الفناء لدرجة أنهم نفوا وجود غير الله في جميع الأماكن والأزمان وهذا هو الاتحاد العام وهو وحدة الوجود فلقد ورد في غيث المواهب العلية:

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال
فالعارفون فنوا بأن لم يشهدوا شيئا سوى المتكبّر المتعالي
ورأوا سواه على الحقيقة هالكا في الحال والماضي والاستقبال(٣).

ويقول أبو العلا عفيفي عن الفناء عند ابن عربي: (الفناء ليس معناه محو صفات الصوفي أو ذاته، أو تحقيقه في مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب، بل هو رمز على محو صور المحدثات محوا مستمرا في كل آن من الآنات، وبقائها في الجوهر الواحد المطلق -

---

١- المرجع السابق ص١٧٥- ١٧٨.
٢- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد ص٦٧.
٣- غيث المواهب العلية ص٩٨.

الحق.

فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق، بل هو أحد وجهي هذا الفعل، والوجه الآخر هو البقاء والخلق سلسلة من التجليات الإلهية: كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى. أي أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق - وهو فناؤها - هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى - وهو البقاء.

وهذا معنى قوله في الفص الثاني عشر: «ويرون أيضا شهودا أن كل تجلٍ يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق: فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر»(١).

ويزيد الأمر توضيحا قول أبي العلا عفيفي: (أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق، أي جاهل بالوحدة التي لا انفصام لها بين اللاهوت والناسوت، وأما إذا فرّق بعد الفناء فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحادا ذاتيا - كما دلت عليه حال الفناء - إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذي هي صورة له. وهذا ما دلّ عليه حال «البقاء»... كما يقول الصوفية «بقاء بعد فناء» أو «صحو بعد محو».

قال ابن الفارض في تائيته:

١- فصوص الحكم ج٢ ص٢١٤.

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت)(١).

وموقف ابن عربي هذا بناء على قوله بوحدة الوجود وأن المخلوقات إنما هي صور للحق تعالى - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا -.

ولقد سار على نهج ابن عربي تلامذته ومن جاء بعده من المتصوفة حتى في الأمثلة التي ضربها، فهذا الجيلي يعمم مثال المرآة حتى يشمل جميع المؤمنين مستندا على حديث (المؤمن مرآة المؤمن)(٢).

يقول عبد الكريم الجيلي في ذلك:

ظهروا به وبهم ظهور جماله كل لكل مُظهر الحسنات
والمؤمن الفرد الوحيد لمؤمن فيما روى المختار كالمرآة
هو مؤمن والرد منا مؤمن كمرايتين تقابلا بالذات (٣).

ويقول إبراهيم الدسوقي في ذلك:

تجلى لي المحبوب في كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة
وخاطبني مني بكشف سرائري فقال: أتدري من أنا؟ قلت: منيتي
فأنت مناي بل أنا أنت دائما إذا كنت أنت اليوم عين حقيقتي
وأنظر في مرآة ذاتي شاهدا لذاتي بذاتي وهي غاية بغيتي
وما شهدت عيني سوى عين ذاتها وإن سواها لا يلم بفكرتي
بذاتي تقوم الذات في كل دورة أجدد فيها حُلّة بعد حُلة
فليلى وهند والرباب وزينب وعلوى وسلمى بعدها وبثينة

١- فصوص الحكم ج٢ ص٨٣.

٢- رواه البخاري في كتاب :الأدب المفرد رقم الحديث ٢٣٩ كما في كتاب: فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد ج١ص٣٣٣ ،وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم الحديث ٩٢٦.

٣- الإنسان الكامل ص٧٩.

عبارات أسماءٍ بغير حقيقة وما لوحوا بالقصد إلا لصورتي)(١).

ويقول ابن الفارض:

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي(٢).

فعلى رأي ابن الفارض حامل لواء الاتحاد لا يكون فناء للصوفي حتى تتجلى فيه صورة الله تعالى. وابن الفارض يتكلم بلسان الفاني المتحد بالله - بزعمهم - لذلك استخدم ياء النسبة في قوله صورتي

ويقول أيضا:

فأفنى الهوى ما لم يكن َثمّ باقيا هنا من صفاتٍ بيننا فاضمحلت(٣).

ويقول عبد الكريم الجيلي: (فإذا تجلى الحق لعبده من حيث اسمه الله فني العبد عن نفسه وكان الله عوضا عنه له فيه، فخلص هيكله من رق الحدثان وفك قيده من قيد الأكوان، فهو إحدي الذات وإحدي الصفات لا يعرف الآباء والأمهات، فمن ذكر الله فقد ذكره، ومن نظر الله فقد نظره، وحينئذ أنشد لسان حاله بغريب عجيب مقاله:

حبتني فكانت فيَّ عني نيابة أجل عوضا بل عين ما أنا واقع

فكنت أنا هي وهي كانت أنا وما لها في وجود مفرد من ينازع

بقيت بها فيها ولا تاء بيننا وحالي بها ماض كذا ومضارع

وشاهدتني حقا بعين حقيقتي فلي في جبين الحسن تلك الطلائع

جلوت جمالي فاجتليت مرائيا ليطبع فيها للكمال مطابع

فأوصافها وصفي وذاتي ذاتها وأخلاقها لي في الجمال مطالع

١- طبقات الشعراني ج١ ص١٨٢ والطرق الصوفية في مصر ص٣٦٦.

٢- ديوان ابن الفارض التائية الكبرى ص٣٩.

٣- المرجع السابق ص٣٢.

واسمي حقا اسمها واسم ذاتها لي اسم ولي تلك النعوت توابع)(١).

وهكذا يزعم الجيلي أن الاتحاد بين العبد والرب ممكن حتى يكونا ذاتًا واحدة إلهية إذ ذاته هي ذات الله وأوصافه هي أوصاف الله واسمه هو اسم الله كل ذلك بعد فناء العبد عن نفسه فلا أوضح من قوله هذا ولا أكفر منه - تعالى الله عما يقول علوا كبيرا -.

ويقول عبد الكريم الجيلي أيضا: (إذا تجلت ذات الحق سبحانه وتعالى على عبده بصفة من صفاتها، سَبَحَ العبد في فلك تلك الصفة إلى أن يبلغ حدّها... فكان موصوفا بها، فحينئذ تتلقاه صفة أخرى، فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعها... فإنه يفنى العبد فناء يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي وفني الروح الخلقي، أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي من غير حلول من ذاته لطيفة غير منفصلة عنه ولا متصلة بالعبد عوضاً عما سلبه منه ... فلو أفناهم ولم يجعل لهم عوضاً عنهم لكان ذلك من باب النقمة، وحاشاه من ذلك... فما تجلى إلا على نفسه... فما ثَمَّ إلا الله وحده الواحد الأحد.

وفي ذلك أقول:

ما للخليقة إلا اسم الوجود على حكم المجاز وفي التحقيق ما أحد
فعندما ظهرت أنواره سُلبوا ذاك التسمي فلا كانوا ولا فُقدوا
أفناهم وهم في عينهم عدم وفي الفناء فهم باقون ما جحدوا
فعندما عُدموا صار الوجود له وكان ذا حكمه من قبل ما وُجدوا
فالعبد صار كما أن لم يكن أبدا والحق كان كما أن لم يزل أحد
لكنه عندما أبدى ملاحته كسا الخليقة نور الحق فاتحدوا
أفنى فكان عن الفاني به عوضا وقام عنهم وفي التحقيق ما قعدوا

١- الإنسان الكامل ج١ ص٦١.

كالموج حكمهم في بحر وحدته والموج في كثرة بالبحر متحد
فإن تحرّك كان الموج أجمعه وإن تسكن لا موج ولا عدد)(١).

فقول عبد الكريم الجيلي: (من غير حلول) لأنه يعتقد أن لا وجود لسوى الله والحلول يقتضي وجود عبد يحل فيه الرب لذلك نفى القول بالحلول في قصيدته العينية بقوله:

ونزهه في حكم الحلول فما له سوى وإلى توحيده الأمر راجع(٢).

ومما يدل على غاية الفناء عند الصوفية ما قاله الدكتور مصطفى محمود:(وذروة التوحيد هو التوحيد الشهودي وذلك بفناء العارف بين يدي ربه فلا يعود يرى لنفسه وجوداً ولا جسداً ولا كياناً ولا يشهد إلا نوراً أنى توجه ، وبذلك تنتهي الثنائية ويعود العدم ويبقى الله لا إله إلا هو ولا وجود إلا له - واحد أحد صمد لاسواه .. وذلك هو معاينة التوحيد شهوداً .. ولايكون إلا ببلوغ الحضرة وكشف الحجاب .. وتلك هي مرتبة «قاب قوسين أو أدنى» التي بلغها الرسول عليه الصلاة والسلام في معراجه .

وبعد تلك الجمعية العلوية مع الرب يَرُدُّ الرب للنفس بقائها وذلك هو البقاء بعد الفناء والعودة في مقام العصمة والاستقامة)(٣).

وهكذا ظهر لنا من كل ما تقدم أن مراد الصوفية من الفناء وغايتهم منه هو الاتحاد بنوعيه الخاص كما في بعض أبيات ابن الفارض والاتحاد العام - وحدة الوجود - كما في أغلب أقوال مشايخهم حتى إن بعضهم نفى الاتحاد الخاص إذ يوجب ذلك وجود عبد يتحد بالرب وهم لا

١- المرجع السابق ص٦٢-٦٣.
٢- إيقاظ الهمم ص٥٨.
٣- الوجود والعدم ص٥٨.

يعترفون بوجود سوى الله كما قال ابن عجيبة: (فقد تقرر أن الأشياء كلها في حيز العدم إذ لا يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فانتفى القول بالاتحاد، إذ معنى الاتحاد هو اقتران القديم مع الحادث، فيتحدان حتى يكونا شيئا واحدا، وهو محال، إذ هو مبني أيضا على وجود السِّوى، ولا سوى، وقد يطلقون الاتحاد على الوحدة كقول ابن الفارض:

وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتحادا ولا جرم تخلله جرم

فأطلق الاتحاد على اتصال الروح بأصلها بعد صفائها، ولذلك قال بعده: ولا جرم تخلله إلخ)(١).

ويقول الدسوقي أيضا:

فأوصلت ذاتي باتحادي بذاته بغير حلول بل بتحقيق نسبة(٢).

وبعد هذا العرض الذي ظهر من خلاله غاية الفناء وهو الاتحاد بنوعية وبالذات الاتحاد العام إذ الاتحاد الخاص مرحلة يمر بها العارف حتى يصل إلى معرفة وحدة الوجود وهذه المعرفة هي غاية التصوف وهي الهدف منه كما أن «النرفانا» هي غاية الديانة البوذية.

١- المرجع السابق ص٥٨.

٢- طبقات الشعراني ج١ ص١٨٢، والطرق الصوفية في مصر ص٣١٦.

المطلب الرابع: طريق الفناء.

عرفنا فيما سبق أن الاتحاد بالله هو غاية الفناء وأن الفناء هو غاية التصوف فعلى هذا فإن طريق الفناء هو طريق التصوف. ولذا سميت الطرق الصوفية طرقا لأنها موصلة بزعمهم إلى الاتحاد بالله.

يقول الجرجاني: (الطريقة: هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات)(١).

وقال ابن سبعين لتلميذه الششتري: (إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلي)(٢).

فادعاء ابن سبعين أن طريقته موصلة إلى الله ذلك لأنه من أصحاب وحدة الوجود - الاتحاد المطلق - لذا يزعم أنه يوصل مريديه إلى الله تعالى.

وابن الفارض صاحب القصيدة التائية الكبرى المليئة بالقول بالاتحاد الخاص والاتحاد المطلق يزعم أن النبي ﷺ قد سمى هذه القصيدة بـ «نظم السلوك» يقول شارح ديوان ابن الفارض عبد السلام النابلسي مبينًا معنى نظم السلوك: (أي جمع معاني السير بالهمة القلبية، والطاعة المرضية في طريق الوصول إلى حضرة رب البرية، وحصول المعرفة الذوقية الكشفية)(٣).

ويقول الغزالي في معنى الوصول: (اعلم: أن الوصول هو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقا به... وأما النهاية - نهاية طريق الوصول إلى الله - أن ينسلخ من نفسه بالكلية ويتجرد له فيكون

١- التعريفات ص١٨٣.

٢- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٧٢.

٣- كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض القسم الأول ص٥٦.

كأنه هو وذلك هو الوصول فافهم جدا)(١).

ويقول أيضا: (اعلم: أن مباني طريق الصوفية على أربعة أشياء: وهي اجتهاد وسلوك وسير وطير فالاجتهاد التحقق بحقائق الإسلام والسلوك التحقق بحقائق الإيمان والسير التحقق بحقائق الإحسان والطير الجذبة بطريق الجود والإحسان إلى معرفة الملك المنان فمنزلة الاجتهاد من السلوك منزلة الاستنجاء من الوضوء فمن لا استنجاء له لا وضوء له.

فهكذا من لا اجتهاد له لا سلوك له، ومنزلة السلوك من السير منزلة الوضوء من الصلاة، فمن لا وضوء له لا صلاة له، فكذا من لا سلوك له لا سير له، وبعده الطير وهو الوصول)(٢).

وكما أن كل طريق مقسم إلى مراحل، فكذلك الطريق الصوفي مقسم إلى مراحل هي ما يسمى في الاصطلاح الصوفي: الأحوال والمقامات (٣) يتدرج فيها الصوفي السالك حتى يصل إلى آخر الطريق

١- رسالة "روضة الطالبين وعمدة السالكين" ضمن القصور العوالي في رسائل الغزالي ص٣٣.

٢- المرجع السابق ص٣٣-٣٤.

٣- يقول الجرجاني: (الحال عند أهل الحق - أي الصوفية بزعمه - معنى يرد على القلب من غير تصنع، ولا احتلاب، ولا اكتساب، من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيبة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المِثل أولا، فإذا دام وصار ملكا، يسمى: مقاما، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود) التعريفات ص١١٠-١١١، ويقول أيضا عن المقام: (عبارة عما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك) التعريفات ص٢٩٨ والرسالة القشيرية ج١ ص٢٠٤-٢٠٦. ويقول الهجويري: (ولا يجوز أن ينتقل من مقامه دون أن يقضي حقه، فمثلا أول المقامات التوبة ثم الإنابة، ثم الزهد، ثم التوكل، وما شابه ذلك، فلا يجوز أن يدعي الإنابة دون التوبة، أو يدعي التوكل دون الزهد. وقد أخبرنا الله تعالى عن جبريل عليه السلام أنه قال: ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ - سورة الصافات الآية ١٦٤ لاحظ كيف يحرفون القرآن حسب أهوائهم فالآية في حق الملائكة حولوها إلى مقاماتهم - ثم إن الحال معنى يرد من الحق إلى القلب دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد، أو جذبه بالتكلف حين يذهب. فالمقام عبارة عن طريق الطالب

حيث ينتهي به إلى الفناء يقول الغزالي: (أول مباديء السالك أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه وينتقل الذكر إلى قلبه فحينئذ يسكت لسانه ويبقى قلبه ذاكرا يقول (الله الله) باطنا مع عدم رؤيته لذكره ثم يسكن قلبه ويبقى ملاحظا لمطلوبه مستغرقا به معكوفا عليه مشغوفا إليه مشاهداً له. ثم يغيب عن نفسه بمشاهدته، ثم يفنى عن كليته بكليته حتى كأنه في حضرة ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾(١) فحينئذ يتجلى الحق على قلبه فيضطرب عند ذلك ويندهش ويغلب عليه السكر وحالة الحضور والإجلال والتعظيم فلا يبقى فيه متسع لغير مطلوبه الأعظم. كما قيل: فلا حاجة لأهل الحضور إلى غير شهود عيانه. وقيل: في قوله تعالى ﴿وشاهد ومشهود﴾(٢) فالشاهد: هو الله. والمشهود: هو عكس جمال الحضرة الصمدية فهو الشاهد والمشهود)(٣) (٤).

فعلى رأي الغزالي وأمثاله من مشايخ الصوفية أن أول طريق

وموضعه في محل الاجتهاد، وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى... وفي الجملة: اعلم أن الرضا نهاية المقامات وبداية الأحوال، وهو محل أحد طرفيه في الكسب والاجتهاد، والثاني في المحبة وغليانها، وليس فوقه مقام، وفيه تنقطع المجاهدة، فبدايته من المكاسب، ونهايته من المواهب. ويحتمل الآن أن من رأوا في البداية رضاء أنفسهم بأنفسهم، قالوا إنه المقام، ومن رأوا في النهاية رضاءهم بالحق، قالوا إنه الحال) كشف المحجوب ج٢ ص٤٠٩ـ٤١٠.

١ـ سورة غافر الآية ١٦.

٢ـ سورة البروج الآية ٣.

٣ـ روضة الطالبين وعمدة السالكين ص٢٥.

٤ـ انظر كيف يحرفون القرآن ليوافق عقائدهم الباطلة وإلا فمعنى الآية كما أورده القرطبي عن علي بن أبي طالب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم: (الشاهد يوم الجمعة والمشهود يوم عرفة... قلت ـ أي الطبري ـ وعلى هذا اختلفت أقوال العلماء في الشاهد فقيل: الله تعالى ... بيانه: ﴿وكفى بالله شهيداً﴾... وقيل: محمد ﷺ... ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾... وقيل الشاهد الحفظة والمشهور بنو آدم) راجع القرطبي المجلد العاشر ص٢٨٣.

الصوفية الذكر وآخره أن يكون الشاهد هو المشهود وهو الاتحاد.

وكما أن كل طريق قد يكون فيه عقبات فكذلك طريق الصوفية فيه عقبات تعيق السالك في هذا الطريق عن مراده يقول الغزالي: (اعلم أنك لا تصل إلى منازل القربات حتى تقطع ست عقبات:

العقبة الأولى: فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية.

العقبة الثانية: فطم النفس عن المألوفات العادية.

العقبة الثالثة: فطم القلب عن الرعونات البشرية.

العقبة الرابعة: فطم السر عن الكدورات الطبيعية.

العقبة الخامسة: فطم الروح عن البخارات الحسية.

العقبة السادسة: فطم العقل عن الخيالات الوهمية.

فتشرف من العقبة الأولى على ينابيع الحكم القلبية وتطلع من العقبة الثانية على أسرار العلوم اللدنية وتلوح لك من العقبة الثالثة أعلام المناجات الملكوتية وتلمع لك في العقبة الرابعة أنوار المنازلات القربية وتطلع لك في الخامسة أقمار المشاهدات الحبية، وتهبط من العقبة السادسة على رياض الحضرة القدسية.

فهنالك تغيب مما تشاهد من اللطائف الأنسية عن الكثائف الحسية.

فإذا أرادك بخصوصيته الاصطفائية سقاك بكأس محبته شربة فتزداد بذلك الشرب ظمأ وبالذوق شوقا، وبالقرب طلبا وبالسكون قلقا. فإذا تمكن منك هذا السكر أدهشك فإذا أدهشك حيرك فأنت ها هنا مريد فإذا دام لك تحيرك أخذك منك وسلبك عنك فتبقى مسلوبا مجذوبا فأنت حينئذ مراد فإذا فنيت ذاتك وذهبت صفاتك وفنيت ببقائه عن

فنائك وخلع عليك خلعة (فبي يسمع وبي يبصر)(١) فيكون هو متوليك وواليك فإن نطقت فبأذكاره وإن نظرت فبأنواره، وإن تحركت فبأقداره، وإن بطشت فباقتداره فهنالك تذهب الإثنينية واستحالت البينية)(٢).

إذن فطريق الصوفية بزعمهم مليىء بالعقبات - وهي عقبات مغرقة في الخيال لا يدركها أي عاقل كما أوردها الغزالي سابقاً - فإذا تجاوزها السالك تذهب الاثنينة فلا يبقى إلا الله بزعمهم تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وتقول الدكتورة سعاد الحكيم: (إن لفظ «طريق» في التصوف يختصر جملة (الطريق إلى الله). لذلك كان من الشمول بحيث تندرج تحته التجربة الصوفية بكاملها. ابتداء من تنبه القلب من غفلته... مروراً بمجاهدة النفس ورياضتها، وصولا إلى النشاط الروحي وتفتح فعاليته. ويخلق وينمو من داخل هذا النشاط الروحي جملة مصطلحات تشكل مفردات التصوف العملي)(٣).

فمن هذه المصطلحات التي تشكل مفردات التصوف العملي:

السالك والمريد والسفر والفناء والبقاء والجمع وجمع الجمع والمراقبة وغيرها فالسالك كما يقول الجرجاني: (هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره)(٤).

ويقول ابن عربي:

١- تقدم ص٢٠٨.
٢- المرجع السابق ص١٦ـ ١٧.
٣- المعجم الصوفي ص٧٢٠.
٤- التعريفات ص١٥٤.

إن السلوك هو الطريق الأقوم   فإذا استقمت فأنت فيه السالك(١).

ولقد قسم ابن عربي السالكين في سلوكهم على أربعة أقسام:

(منهم سالك يسلك بربه وسالك يسلك بنفسه وسالك يسلك بالمجموع وسالك لا سالك فيتنوع السلوك بحسب قصد السالك ورتبته في العلم بالله فأما السالك الذي يسلك بربه فهو الذي يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه فإن عينه ثابتة ولهذا أعاد الضمير عليه لوجوده في قوله كنت سمعه فهذه الهاء هي عينك... قد أخبر الحق أنه لما أحبك كان سمعك وبصرك فهو قوّاك فبه سلكت في طاعته... والقسم الآخر السالك بنفسه وهو المتقرب إلى ربه ابتداءً بالفرائض ونوافل الخيرات الموجبين لمحبة الحق من أتى بهما لتحصيل المحبتين فهو يجهد فيما كلفه الحق ويبذل استطاعته وقوّته فيما أمره به ربه ونهاه من عبادة ربه... وأما السالك بالمجموع فهو السالك بعد أن ذاق كون الحق سمعه وبصره وعلم سلوكه أوّلا بنفسه على الجملة من غير شهود نفسه على التعيين فلما علم أن الحق سمعه وعلم أن السامع بالسمع ما هو عين السمع ورأى ثبوت هذا الضمير وعاين على من عاد فعلم أن نفسه وعينه هي السميعة بالله والناظرة بالله والمتحركة بالله والساكنة بالله وأنها المخاطبة بالسلوك والانتقال فسلك بالمجموع. وأما القسم الرابع وهو سالك لا سالك فهو أنه رأى نفسه لم تستقل بالسلوك ما لم يكن الحق صفة لها ولا تستقل الصفة بالسلوك ما لم تكن نفس المكلف موجودة ويكون كالمحل لها فيبدو له أنه سالك بالمجموع فإذا تبين له أن بالمجموع ظهر السلوك بان له أن المَظْهر لا وجود له عينا وأن الظاهر تقيد بحكم استعداد

١ـ الفتوحات المكية ج٢ ص٣٨٠.

المُظهر ورأى الحق يقول ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾(١) وكذلك لو قال وما رمى لصح كما صح في الطرف الأول فمن وقف على هذا العلم من نفسه علم أنه سالك لا سالك)(٢).

وهكذا نرى ابن عربي وقد سيطرت عليه عقيدته «وحدة الوجود» فجعل السالكين في نظره هم عين الحق - تعالى الله عما يقول - عدا القسم الثاني وهم السالكون بأنفسهم فإنهم هم المبتدؤون في التصوف.

ومن المصطلحات التي تشكل مفردات التصوف العملي ولها علاقة بطريق الصوفية مصطلح «مريد» فالمريد هو (المجرد عن الإرادة)(٣). والإرادة كما يقول القشيري: (بدء طريق السالكين وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى)(٤).

وقال القشيري في الفرق بين المريد والمراد: (فكل مريد على الحقيقة مراد... ولكن القوم فرّقوا بين المريد والمراد: فالمريد عندهم هو المبتديء، والمراد: هو المنتهي، والمريد: الذي نصب بعين التعب وألقي في مقاساة المشاقّ، والمراد: الذي كُفي بالأمر من غير مشقة، فالمريد متعن، والمراد: مرفوق به مُرفَّه... سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: المريد: متحمل، والمراد: محمول... وسئل الجنيد، رحمه الله، عن المريد والمراد، فقال: المريد: تتولاه سياسة العلم، والمراد: تتولاه رعاية الحق، سبحانه، لأن المريد يسير، والمراد يطير، فمتى يلحق

١ـ سورة الأنفال الآية ١٧.
٢ـ الفتوحات المكية ج٢ ص٣٨١ـ٣٨٢.
٣ـ التعريفات ص٢٦٩.
٤ـ الرسالة القشيرية ج٢ ص٤٣٣.

السائر الطائر؟)(١).

وبما أن كل مريد مراد وأن المراد هو الواصل نهاية الطريق الصوفي ونهاية الطريق الصوفي هو الفناء - الاتحاد - فلابد للمريد أن يصل لمراده بأقرب الطرق إليه وكل يدعي أن طريقه أقرب الطرق الموصلة إلى الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - يؤكد ذلك قول محمد أمين الكردي: (المراقبة وهي رؤية جناب الحق سبحانه وتعالى بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم وهي أقرب الطرق إلى الله تعالى من حيث التقرب إليه كما قيل القصد إلى الله عز وجل بالقلوب أبلغ من حركات الأعضاء في الأعمال بالصلاة والسلام والأذكار والأوراد ونحوها لأن صاحب الهمة العالية لا يزال عاملا بقلبه وإن لم تساعده على الأعمال جوارحه فهو يكون دائما في التقرب وأبدا في التحبب.

ثم اعلم أن الذاكر إذا بلغ مرتبة المراقبة ثبتت له وحدة الوجود الإلهية وتحقق بدوام العبودية فإذا داوم على المراقبة ترقى إلى مرتبة المشاهدة بأن ينكشف له بعين البصيرة أن أنوار وجود وحدة الذات الإلهية محيطة بجميع الأشياء وأنه تعالى متجل بصفاته وأسمائه في مصنوعاته وبحسب استعداد المشاهدين يصير الابتهاج بأنوار الربوبية والاستكشاف بأسرار الأحدية)(٢).

ومن المصطلحات التي لها علاقة بالطريق الصوفي الموصل إلى الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - مصطلح السفر.

يقول الجرجاني عنه: (السفر في اللغة: قطع المسافة... والسفر عند أهل الحقيقة: عبارة عن سير القلب عند أخذه في التوجه إلى الحق

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٤٣٨ـ٤٣٩.

٢- عن خاتمة مترجم "خلاصة التصانيف في التصوف" للغزالي ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ص١٨٣.

بالذكر. والأسفار أربعة:

السفر الأول: هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة، وهو السير إلى الله من منازل النفس بإزالة التعشّق من المظاهر والأغيار، إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب.

والسفر الثاني: وهو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية وهو السير في الله بالإتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه، وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية حضرة الواحدية.

والسفر الثالث: هو زوال التقييد بالضدين: الظاهر والباطن، بالحصول في أحدية عين الجمع، وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام قاب قوسين وما بقيت الإثنينية، فإذا ارتفعت فهو مقام: أو أدنى، وهو نهاية الولاية.

والسفر الرابع: عند الرجوع عن الحق إلى الخلق، في مقام الاستقامة، وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق، واضمحلال الخلق في الحق، حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة، وصورة الكثرة في عين الوحدة. وهو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع)(١).

فعلى هذا فنهاية السفر الرابع هو :(اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق... وهو مقام البقاء بعد الفناء) وهذا هو الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - الذي يسعى الصوفية إليه بطرقهم المختلفة وأسفارهم المتعددة ويحثون مريديهم لسلوك هذه الطرق الموصلة إليه ولا يصلون إلى هذه المنزلة حتى يتنقلوا عبر المقامات والأحوال.

١- التعريفات ص١٥٧-١٥٨.

يقول الهجويري: (وكل مشايخ الطريقة - رحمهم الله - مجمعون على أنه حين يتخلص العبد من قيد المقامات، ويخلوا من كدر الأحوال، وينفصل عن جميع الأوصاف - أي أنه لا يتقيد بصفة من صفاته الحميدة، ولا يراها ويعجب بها - يغيب حاله عن إدراك العقول، ويتنزه وقته عن تصرف الظنون، فلا يكون لحضوره ذهاب، ولا لوجوده أسباب... وحين يصل إلى هذه الدرجة يصير فانيا في الدنيا والعقبى، وربانيا في جوشن الإنسانية ويستوي لديه الذهب والمدر، ويسهل عليه ما يصعب على الخلق من حفظ أحكام التكاليف)(١).

وقال أبو سعيد الخراز: (إذا أراد الله تعالى أن يوالي عبدا من عبيده فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذّ الذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجلس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو فحينئذ صار العبد زمنًا فانيا، فوقع في حفظه سبحانه، وبريء من دعاوى نفسه)(٢).

ويلخص لنا الدكتور عبد القادر محمود أطوار الفناء الصوفي فيقول:

(والفناء ذو أطوار يمكن تلخيصها فيما يأتي:

(١) تغيير معنوي للروح بإفناء ميولها ورغباتها جميعا.

(٢) تجريد عقلي أو فناء العقل في المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس بانحصاره في التفكير في الله، والتفكير في الله معناه التأمل في الصفات الإلهية.

١- كشف المحجوب ج١ ص٢٢٩- ٢٣٠.
٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٢٤- ٥٢٥.

(٣) إبطال جمع قوى الفكر الواعي، وأعلى درجات الفناء لا يوصل إليها إلا حين لا يدرك في الفناء الفناء، وهذا هو ما يدعى لدى الفلسفة الصوفية فناء الفناء. وهذه الدرجة تمهد للبقاء في الله)(١).

ويبين القشيري مراحل فناء العبد فيقول: (فإذا فنى العبد عن صفته يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه وإلى هذا أشار قائلهم :-

فقوم تاه في أرض بفقر وقوم تاه في ميدان حبه
فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا وأبقوا بالبقاء من قرب ربه

فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق. ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق)(٢).

وهذه المراحل الثلاث هي المراحل التي جعلها الصوفية للسالكين: العامة والخاصة وخاصة الخاصة أو أهل البداية وأهل الوسط وأهل النهاية أو أهل الشريعة وأهل الطريقة وأهل الحقيقة.

المطلب الخامس: بيان تأثر الصوفية بفلسفة النرفانا.

وبعد أن عرفنا فلسفة النرفانا البوذية الهندية وما يقابلها في التصوف وهو الفناء أوجز في هذا المطلب أهم النقاط التي أثرت في التصوف وانتقلت إليه بمسميات أخر:

١ - غموض النرفانا والفناء عند أصحابهما.

١- الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٣٥٤-٣٥٥.
٢- الرسالة القشيرية ج١ ص٢٣٦.

أ - من معاني النرفانا عند البوذية .

- انتهاء كل شيىء : انتهاء الرغبات والشهوات .

- هي الفناء التام للروح والجسد معاً .

- انعدام شعور الفرد بفرديته .

- اتحاد الفرد بالله .

- فردوس من السعادة بعد الموت .

ب - من معاني الفناء عند الصوفية .

- فناء المخالفات وزوال الرغبة والحرص والأمل أو فناء الأوصاف المذمومة .

- الفناء المطلق أو الفناء في الفناء وهو أن يشهد الصوفي وجود الحق وحده لأنه - بزعمهم - ليس مع الله موجود وهذا هو الاتحاد العام أي وحدة الوجود .

- لما يصل الصوفي لدرجة الفناء المطلق ينعدم شعور الفرد بفرديته .

- فناء ذات المخلوق في ذات الخالق وهو الاتحاد الخاص كقول الغزالي :(فإذا فنيت ذاتك وذهبت صفاتك وفنيت ببقائه عن فنائك ... فهنالك تذهب الاثنينية واستحالت البينية).

- يعتبر الفناء عند الصوفية هو غاية التصوف وهو السعادة الحقة.

٢ - كل منهما غاية عند أصحابه .

أ - غاية النرفانا عند البوذية .

- هدف النرفانا هو التخلص من العودة إلى الحياة من جديد -

تناسخ الأرواح -.

- والنرفانا هي هدف وغاية بوذا واتباعه .

ب - غاية الفناء عند الصوفية .

- الفناء عند الصوفية هو الغاية من التصوف إذ بالفناء يحصل الاتحاد بنوعيه فالاتحاد الخاص وهو فناء ذات الصوفي ببقاء ذات الله فهو مرحلة يتجاوزها السالك إلى الفناء بالفناء فلا يرى في الوجود غير الله وهو الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - وهو الغاية النهائية للتصوف لذا من بلغ هذه المرحلة يسمى «عارفاً» .

٣ - الطريق إلى كل منهما .

أ - الطريق إلى النرفانا في البوذية .

- بما أن النرفانا هي غاية البوذية فتكون الديانة البوذية طريقاً موصلاً للنرفانا .

-قسم فلاسفة البوذية الطريق الموصل إلى النرفانا إلى ثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى: مرحلة الالتزام بالأخلاق البوذية وهي للمبتدئين والعوام .

المرحلة الثانية: مرحلة الرياضة النفسية بالتأمل الذاتي وهي للخواص من الرهبان .

المرحلة الثالثة:مرحلة التنور والمعرفة والكشف وهي لمن وصل ونال النرفانا .

ب - الطريق إلى الفناء في التصوف .

- بما أن الفناء ونتيجته الاتحاد هو غاية التصوف لذا يكون التصوف -بزعمهم - طريقاً موصلاً إلى الله تعالى .

- قسم الغزالي وغيره الطريق الصوفي إلى أربعة مراحل هي : اجتهاد وسلوك وسير وطير ...

- القشيري جعل مراحل الفناء ثلاثة :

المرحلة الأولى: يفنى عن نفسه وعن صفاته ببقائه بصفات الحق وهي مرحلة العوام والمبتدئين في سلوك طريق الصوفية ويُسمَّون أهل الشريعة .

المرحلة الثانية: يفنى عن صفات الحق بشهود الحق ، وهي مرحلة أهل الطريق أو الخواص .

المرحلة الثالثة: يفنى عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق وهي مرحلة أهل الحقيقة أو خواص الخواص .

وهكذا رأينا مدى التشابه في غموض هذين المصطلحين واختلاف تعاريفهما عند كل منهما وأن كلاً منهما غاية عند أصحابه وأيضاً تشابه الطريق الموصل إلى كل منهما وبما أن النرفانا أقدم عصراً والفناء الصوفي لا يمت إلى الإسلام بصلة فالمتأخر متأثر بالمتقدم .

الفصل الرابع : فلسفة أسفار الفيدانتا وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : فلسفة أسفار الفيدانتا

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: التعريف بالفيدا
المطلب الثاني: التعريف بالفيدانتا
المطلب الثالث: الفكر الفيدانتي
المطلب الرابع: أصل القول بوحدة الوجود عند الهنود
المطلب الخامس: وحدة الأديان في فلسفة الفيدانتا

المبحث الأول : فلسفة أسفار الفيدانتا

يحسن بنا قبل أن نتعرف على فلسفة أسفار الفيدانتا أن نعرف معنى «الفيدانتا» فـ («الفيدانتا» كلمة مركبة من «الفيدا» وهو الكتاب المقدس عند البراهمة و «أنتا» بمعنى غاية أو خلاصة فعلى هذا تكون الفيدانتا غاية وخلاصة الفيدا)(١) .

المطلب الأول : التعريف بالفيدا .

«الفيدا» هي مجموعة الأسفار القديمة التي تناقلها الهنود شفاها عبر القرون ولا يعرف بالضبط من ألفها ولا في أي عصر ألفت وإن كان بعض الباحثين يرجع بعضهاإلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد .

يقول الدكتور محمد غلاب: (ولا يعرف المؤرخون بالضبط متى جمعت «الفيدا» وإنما كل الذي ثبت لديهم هو أن بعض أناشيدها يرجع إلى القرن الخامس عشر قبل المسيح، وأن صيرورة هذا الكتاب إلى ما هو عليه الآن قد استغرقت عدة قرون. ويرجح بعض العلماء أنه قد جمع في القرن الثاني عشر قبل المسيح.

لكلمة «الفيدا» عدة معان، أدقها : «العلم عن طريق الدين بكل ما هو مجهول وينجم عن هذا التعريف أن تكون «الفيدا» منبع جميع المعارف الهندية من دينيات وأخلاقيات ونظريات علمية أو اجتماعية وهي تحوي أورادا تعبدية وأناشيد دينية، وتعاويذ سحرية وهي مؤلفة من أربع مجموعات تختلف كل واحدة منها عن الأخرى باختلاف الموضوع

١ـ بتصرف عن الفلسفات الهندية ص٣٢٩.

الذي تعالجه. فالأولى تسمى «رك بيذ» «ريج فيدا» وهي تحتوي على الأوراد. والثانية تسمى «سام بيذ» «ساماں فيدا» وتحتوي على الأناشيد. والثالثة «جزربيذ»: «ياجوس فيدا» وتحتوي على طقوس الضحايا والقرابين. والرابعة «أثارفين بيذ» «أتارفا فيدا» وتحتوي على التعاويذ السحرية)(١).

وعلى مر العصور ظهرت دراسات وشروح واستنباطات للفيدا كل ذلك في محاولة لجعلها مواكبة لروح العصر الذي شرحت فيه ومن أهم التعليقات التي ظهرت في ذلك «الفيدانتا».

المطلب الثاني: التعريف بالفيدانتا.

«الفيدانتا» هي: (عبارة عن مجموعة من النصوص حاول مؤلفها «باداريانا» الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد أن يبين غاية الفيدا وخلاصتها بأقوال بليغة موجزة تتكون من خمسمائة وخمسة وخمسين نصا في كل نص عدة كلمات فقط وهذا ما جعلها صعبة الفهم ولذا ظهرت محاولات كثيرة لشرحها ومن أشهر شرَّاحها «شانكارا» الذي عاش في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، حاول أن يوفق بين نصوص الفيدا والمأثورات القديمة وبين التطورات الفكرية لعصره)(٢).

يقول ول ديورانت: (كلمة «فيدانتا» معناها في الأصل ختام الفيدات - أعني اليوبانشاد، أما اليوم فيطلقها الهنود على المذهب الفلسفي الذي حاول أن يدعم بالمنطق بناء الفكرة الأساسية التي وردت

١- الفلسفة الشرقية ص٩٣-٩٤، والفلسفات الهندية نحوه ص١٤٧.
٢- بتصرف عن الفلسفات الهندية ص٣٢٩، وأيضا: شانكارا أبو الفلسفة الهندية ص٨ وما بعدها.

في كتب اليوبانشاد - تلك الفكرة التي تسود نغمتها جوانب الفكر الهندي بأسره - وهي أن الله «براهما» والروح «أتمان» شيء واحد؛ وأقدم صورة وصلتنا لهذه الفلسفة التي هي أوسع الفلسفات الهندية شيوعا، هي كتاب «براهما - سوترا» لصاحبه «بداريانا» (حوال ٢٠٠ ق.م) وقوام الكتاب خمسمائة وخمسة وخمسون حكمة، تعلن أولاها الغاية من الكتاب كله، وهي: «لنفرغ الآن إلى الرغبة في معرفة براهما»؛ وكادت تمضي بعد ذلك ألف عام، حين كتب «جودايادا» تعليقا على هذه «السوترات» (أي الحكم) ثم علم «جوفندا» أسرار المذهب، وهذا بدوره لقّنها لشانكارا، الذي ألف أشهر ما كتب عن الفيدانتا من شروح، وكان بما ألف أعظم الفلاسفة الهنود جميعا)(١).

المطلب الثالث : الفكر الفيدانتي.

بما أن «الفيدانتا» هي غاية وخلاصة الكتاب المقدس عند الهندوس «الفيدا» وأنها دونت لتواكب العصر الذي دونت فيه لذا نراها تبني فكرها على أساس ما ورد في الفيدا من (أن الذات الأسمى - الخالق - هو الكائن الشامل الذي يقيم في الفرد ويهبه الحياة إنه القوة التي تحي ذاك الجسد... وهذا الفهم الفيداوي للقوة الإلهية وتأثيرها اللامحدود أدى إلى تضئيل قيمة الفرد وأن الإنسان لا يتحقق إلا بنسيانه

١- قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص٢٦٨.

لذاتيته وإفنائها في الكل فكل واحد كان ذلك الكل)(١).

ويقول الدكتور محمد غلاب: (وأبرز ما أشتهرت به هذه المدرسة - مدرسة الفيدانتا - في عهدها الديني القديم هو قولها بمرادفة النفس البشرية لـ «الأتمان» المطلق الذي هو بدوره مرادف لـ «براهمان» وقد غالت في هذه النظرية مغالاة شديدة فزعمت أنه لا يعترف لأي كائن بالوجود إلا إذ نظر فيه إلى ناحية «الأتمان» أما إذا اغضي عن هذا الاعتبار في الكائن حكم بعدم حقيقته، وهذه هي وحدة الوجود بالمعنى الكامل)(٢).

ويقول الدكتور علي وافي: (تُقرِّر أسفار الدين البرهمي أن الله واحد لا شريك له، وأنه قد صدرت عنه جميع الكائنات، وسرت منه روح في الجماد والنبات والحيوان. فالموجود بحق هو الله وحده، وليست هذه الكائنات إلا مظاهر منه، وهذا هو ما يعبر عنه بنظرية وحدة الوجود التي انتقلت إلى التصوف الإسلامي ونظريات رجاله وخاصة ابن عربي والحلاج.

وإلى هذا تشير أسفارهم المقدسة وهي الفيدا إذ تقول على لسان براهما: «إنني أنا الله نور الشمس وضوء القمر، وبريق اللهب، ووميض البرق، وصوت الرياح، والعرف الطيب ينبعث في الأرجاء، والأصل الأزلي لجميع الكائنات، وحياة كل موجود إنني صلاح الصالح، أنا الأول والآخر، أنا الحياة والموت لكل كائن. إنني أنا الله الذي لا إله غيري، رب الأرباب، مالك السماوات والأرض». - وتقول في موضع آخر: «إن الله واحد لأنه الجميع (أي جميع الكائنات، فهي كلها مظاهر

١- بتصرف عن الفلسفات الهندية ص٣٣٠-٣٣١.
٢- الفلسفة الشرقية ص١٧٥.

منه)، وهو الله الذي لا إله غيره، رب الأرباب، مالك العالمين، وخالق السماوات والأرضين»)(١).

وينقل لنا ول ديورانت نصا من شروح الفيدانتا تعرض أسس المذهب الفيدانتي عرضا موجزا بوضوح وقوة: (أيها الأحمق، امح من نفسك هذا الظمأ للمال. واقتلع من قلبك كل الشهوات، واقنع نفسا بما تكسبه بمالك من «كارما»... لا يأخذنك زهو بمال أو أصدقاء أو شباب، إن الزمن يقضي عليها جميعا في لحظة واحدة، فإذا ما أسرعت وتركت كل هذا - وإنه لمليء بالأوهام - فادخل حيث براهما... إن الحياة رجراجة مثل قطرة الماء على ورقة اللوتس... إن الزمن لاه والحياة زائلة - ومع ذلك فأنفاس الأمل لا تنقطع، إن الجسد قد أصابه التجعيد والشعر قد شاب، والفم قد خلا من أسنانه، والعصا ترتعش في قبضة اليد، ومع ذلك فالإنسان لا ينى متشبثا بمواضع الرجاء... احتفظ باتزانك دائما..، إن فشنو وحده يسكن فيك وفيَّ وفي الآخرين، ومن العبث أن تغضب أو تثور انظر إلى نفس جزئية في النفس الكلية الشاملة، ولا تعد تفكر فيما بيننا من فوارق)(٢).

وعلى هذا فوحدة الوجود ظاهرة في هذا النص بوضوح لأن الإله فشنو - بزعمهم - يسكن في جميع الأشياء.

كما ورد نص آخر يدل دلالة قاطعة على أن وحدة الوجود عقيدة هندوسية الأصل.

يقول النص بلسان الذات الإلهية: (أنا من الماء طعمه العذب،
وأنا من القمر فضته ومن الشمس ذهبها..

١- الأسفار المقدسة ص١٥٧.
٢- قصة الحضارة المجلدالاولالاول الجزء الثالث ص٢٧٦.

أنا موضع العبادة في الفيدا،
والهزة التي تشق أجواز الأثير،
والقوة التي تكمن في نطفة الرجل..
أنا الرائحة الطيبة الحلوة،
التي تعبق من الأرض المبتلة،
وأنا من النار وهجها الأحمر،
وأنا الهواء باعث الحياة.
أنا القدسية فيما هو مقدس من الأرواح..
أنا حكمة الحكيم وذكاء العليم، وعظمة العظيم وفخامة الفخيم.
إن من يرى الأشياء رؤية الحكيم،
يرى أن براهما المقدس،
والبقرة، والفيل، والكلب النجس،
والمنبوذ وهو يلتهم لحم الكلب..
كلها كائن واحد)(١).

ويقول الدكتور أحمد شلبي عن وحدة الوجود عند الهندوس: (وفي فلسفة الهند الأخلاقية المسماة «ويدانت» وردت العبارة التالية: هذا الكون كله ليس إلا ظهورا للوجود الحقيقي الأساسي، وإن الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق، وإن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة، وإن الجبال والبحار والأنهار... تفجَّر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الأشياء.

وهذا التفكير هو ما قال به سانكرا في القرن الثامن الميلادي إذ

١- قصة الديانات ص٦٧.

وضح فلسفة الهندوس في وحدة الوجود وحاول أن يدلل على رفض الازدواج وأن الروح الإنسانية هي جزء من الروح العالمية)(١).

المطلب الرابع : أصل القول بوحدة الوجود عند الهنود .

يظهر للباحث المتتبع للفكر الهندي قِدَم القول بوحدة الوجود في كتبهم المقدسة الموغلة في القدم ويظهر له أيضا أن الأصل والمبدأ في ذلك هو أساطيرهم في بدء الخلق. فبدء الخلق عندهم يدور على أساطير أولاها: (أن الإله (براجاباتي) هو في نفس الوقت خالق وخلق لأنه كان في أول الأمر واحدا، فاشتاق إلى التكثر وتمناه فلم يكن من بقية الآلهة إلا أن أجابوه إلى سؤله.

فضحوه وقطعوه إربا ونثروا أجزاءه في جميع البقاع، فتكون العالم كله من هذه الأجزاء ولكن أفراد هذا العالم المتباعدة لا تزال تشتاق إلى قربها، ولهذا تتجاذب فيما بينها دائما لتحقق هذا التوحد المنشود منها جميعها)(٢).

أما الأسطورة الثانية فقد ذكرها البيروني فقال: (ومذاهبهم وإن كثرت فإن قطبها ما عليه البراهمة... إنهم يذهبون في الموجود إلى أنه شيء واحد على مثل ما تقدم(٣) فإن «باسديو» يقول في الكتاب

١ـ مقارنة الاديان ص٦٨.
٢ـ الفلسفة الشرقية ص٩٦.
٣ـ ما تقدم هو قوله ناقلا اعتقادهم في الموجودات: (أن الاشياء كلها شيء واحد وأن الإنسان مثلا لم يتفضل عن الحجر والجماد إلا بالقرب من العلة الاولى بالرتبة وإلا فهو هو ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الاولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق والحق هو الواحد الاول فقط). تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٧.

المعروف «بكتيا»: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن «بشن» جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها وجعله ماءً ليغذيهم وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم وجعله قلبا لكل واحد منهم)(١).

أما الأسطورة الثالثة فتقول أن براهما ضجر من الوحدة في المحيط اللانهائي من الفضاء فأراد أن يملأ بوجوده ذلك الفراغ الهائل فبدأت قصة الخلق: (بأطراف أنامله صنع براهما شيئا هائلا كبير الحجم. ليكاد يعدل جسمه عملاقا وعملاقة تعانقا. ونفخ الخَلاّق في الجسد العملاق فإذا به ينشق نصفين... نصفا لرجل... ونصفا لامرأة. وعلى سطح الأرض، نشأ في العالم أول زوج، وأول زوجة، واجتمع الزوجان.. فكان أول نسلهما البشر.

وأطلت المرأة إلى رجلها. كان فيه شيء لم تفهمه، وسر لم تدر كنهه. وفي الأعماق منها تساءلت: «كيف استطاع ذلك العملاق أن يخرجني من نفسه، ثم يخرج مني كل هذه الكائنات. إنه لشيء رهيب، خارق. شيء يجعلني أبتعد عنه وأختفي عن ناظريه!!». وعندما غدا نهار بعد ليل... كانت الزوجة قد اختفت في صورة بقرة. ولكن الزوج كان في إمكانه أن يصنع نفس الشيء.. فانقلب ثورا. وزاوجها. وكان بازدواجهما أن تولدت الماشية.

وامتلأت الزوجة رعشة جديدة. ومن أجل أن تختفي عملت على أن تتخذ لنفسها هيئة الفرس. ولكنه لم يمهلها بل انقلب هو الآخر في هيئة جواد.

وحولت المرأة نفسها حمارة. فحول هو الآخر نفسه ليكون حمارا من أجل أن تولد لهما ذوات الحوافر.

١ـ تحقيق ما للهند من مقولة ص٣١ـ٣٢.

وانقلبت الزوجة عنزة. فانقلب لها تيسا. وتحولت إلى نعجة فتحول كبشا لتكون لهما الماعز والخراف.

وعلى وجه الأرض راحت كائنات جديدة تنطلق في كل مكان. تنوعت بينها الذكور والإناث. حتى بلغ وجودها في التدرج إلى حيث النمل.

ومن قمة اللانهائية، أطل براهما وقد أدرك تلك الحقيقة. أنه هو هذا الخلق نفسه.. لأنه أخرجه من نفسه!

ومن هنا بدأت قصة الخلق كما يراها الهندوس. قصة الخلق التي قام بها «روح العالم، عندما خلق «مانو» أول البشر)(١).

المطلب الخامس : وحدة الأديان في فلسفة الفيدانتا:

بما أن جميع الأشياء إلهية فلا بأس عندهم من صرف العبادات لكل شيء حتى إنهم عبدوا كل ما يرجونه وكل ما يخافونه وهذا يفسر وجود كثرة الآلهة في عقائدهم ويفسر أيضا وحدة الأديان.

يقول ول ديورانت: (قد يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، ويركع أمام أي إله بغير تفريق، لكنه سيجاوز هذه الصور العامية في العقيدة الدينية، التي تُغتفر للعوام، وسيشعر بما في هذا التعدد من وهم خادع، مدركا ما بين الأشياء كلها من وحدة لا تعرف التعدد إنه سيقدس الكون نفسه، على أنه الكائن الأعلى - هذا الكائن الذي يعز على الوصف، لا تحده الحدود، ولا يحصره المكان أو الزمان، ولا يخضع

١- قصة الديانات ص٦٩-٧٠ وقصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٣٣و ٣٤ نحوه.

للسببية، ولا يطرأ عليه التغير، إنه مصدر الحقيقة كلها ومادتها)(١).

وما زال كثير من أتباع وحدة الوجود في الهند يرى أن جميع الأديان تؤدي إلى هدف واحد وإن اختلف الطريق ومن هؤلاء «راماكرشنا»(٢) الذي اعتنق النصرانية حينا والإسلام حينا آخر ثم عاد إلى الهندوسية مرة أخرى.

يقول عنه ول ديورانت: (وكان يعلم أتباعه أن كل الديانات خير، وكل منها طريق يؤدي إلى الله، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله، تلائم عقل الباحث عن الله وقلبه، ومن الحمق أن تتحول من دين إلى دين، إذ كل ما يتطلبه الإنسان هو أن يمضي في طريقه الذي بدأه، وأن يتعمق عقيدته الخاصة إلى لبابها «إن كل الأنهار تتدفق في المحيط، فاندفق حتى تخلي الطريق لاندفاق الآخرين كذلك» وأفسح صدره رحبا لعقيدة الناس في آلهة متعددة، واستسلم متواضعا لعقيدة الفلاسفة في إله واحد، أما عقيدته هو التي ينبض بها قلبه فهي أن الله روح تجسد في الناس جميعا، وعبادة الله الحقيقية التي لا عبادة سواها، هي خدمة الإنسانية خدمة صادرة عن حب)(٣).

١- قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٢٧٣.

٢- راماكرشنا برهمي فقير عاش في القرن الثامن عشر الميلادي وهو من ولاية البنغال الهندية ألف تلاميذه جمعية باسمه تدعو لافكاره وتسير على نهجه... راجع قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٤٠٨.

٣- قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٤٠٨-٤٠٩.

المبحث الثاني : وحدة الوجود عند الصوفية

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول : تعريف بوحدة الوجود عند الصوفية

المطلب الثاني: أقوال مشايخ الصوفية بوحدة الوجود

المطلب الثالث: أصل القول بوحدة الوجود عند الصوفية

المطلب الرابع: وحدة الأديان عند الصوفية

المطلب الخامس: بيان تأثر الصوفية بفلسفة الفيدانتا

المبحث الأول: وحدة الوجود عند الصوفية

مر معنا فيما سبق أن وحدة الوجود هي نتاج عقل هندي مبني على أساطير لا يسندها نص إلهي صحيح ولا عقل نير صريح ومع ذلك تسربت وانتشرت لدى الصوفية المسلمين..

علما أن مسألة «الوجود» واختلاف الناس في النظر إليه من أهم أسباب الخلاف بين الأديان(١) والفلسفات بعضها البعض.

(فالأديان كلها تشترك في أنها توحي بتفرقة في «الوجود» وبتنويعه إلى أنواع... والمذاهب الفلسفية بعضها قد يجاري الأديان في هذه التفرقة... والبعض الآخر منها قد يعارض الأديان جملة في أصل نظرتها إلى «الوجود» فينفي التفرقة ويزيل التفاوت فيه...

على أن هناك نوعا رفيعا منه: له منتهى الكمال والخيرية، ويستحيل عليه التغير، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية...

وأن هناك أيضا نوعا آخر أقل شأنا وقيمة من سابقه: مقابلا له. ومع ذلك، فالأول أصل للثاني... واختلاف الأديان فيما بينها، كاختلاف المذاهب الفلسفية التي ترى رأي الأديان في التفرقة في «الوجود» هو في تقويم النوع الثاني منه المقابل للنوع الرفيع منه: فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو «عدم» وقد يمنح بعض القيمة فهو «وجود»

١- إن الخلاف بين الأديان السماوية والإسلام بسبب ما تعرضت له هذه الأديان السابقة من تحريف وتبديل وإلا فإن جميع الأديان السماوية متفقة الأصل وهو التوحيد قبل أن تتعرض هذه الأديان للتحريف والتبديل.

لا على الإطلاق، بل هو وجود مقيد)(١).

المطلب الأول: تعريف بوحدة الوجود عند الصوفية.

لقد سار الصوفية في اتجاه «وحدة الوجود» الهندية حتى بلغوها واعتقدوها، فهم لا يرون لوجود ما سوى الله وجود. إذ كل موجود هو عبارة عن صورة الله متجلية في هذا الموجود، فلا موجود بزعمهم إلا الله.

ولقد قسم طه عبد الباقي سرور القائلين بوحدة الوجود إلى فريقين: (الفريق الأول: يرى الله روحا ويرى العالم جسما لذلك الروح... والفريق الثاني: يزعم أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء في زعمهم هو الله، والله هو كل شيء يتجلى تجليا حقيقيا في كل شيء في الكون بذاته، فلا موجود إلا الوجود الواحد، ومع ذلك يتعدد بتعدد الصور تعددا حقيقيا واقعيا في نفس الأمر ولكن ذلك التعدد لا يوجب تعددا في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددا في حقيقة الإنسان أو تعدد صور الإنسان الواحد في المرايا المجاورة لا تحتم تعدده)(٢).

ولقد قسم الدكتور عبد القادر محمود مذهب القائلين بوحدة الوجود إلى قسمين فقال: (الواقع أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى وحدة وجود باطنة ووحدة وجود صدورية الأولى تقول بأن الله حالٌّ في

١- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٢٢٥و ٢٢٦.
٢- التصوف الإسلامي والإمام الشعراني ج١ ص٨٩.

الكون. أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات...)(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن القائلين بوحدة الوجود: (حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه ألبتة)(٢).

ويقول في موضع آخر: (وأما ما جاء به هؤلاء من الاتحاد العام: فما علمت أحدا سبقهم إليه إلا من أنكر وجود الصانع، مثل فرعون والقرامطة. وذلك أن حقيقة أمرهم أنهم يرون أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق، وأن وجود ذات الله خالق السموات والأرض، هي نفس وجود المخلوقات، فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره، ولا أنه رب العالمين، ولا أنه غني، وما سواه فقير)(٣).

وبين رحمه الله تعالى سبب اختلاف القائلين بوحدة الوجود فقال عن ابن عربي وأتباعه: (إن مقالته مبنية على أصلين: أحدهما: أن المعدوم شيء ثابت في العدم... وإنما نشأ - والله أعلم - الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله - سبحانه - يعلم ما لم يكن قبل كونه - أو - ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾(٤) فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في علمه وإرادته وقدرته؛ فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك. وإنما هو متميز في علم الله وكتابه...

وأما الأصل الآخر: فقولهم أن وجود الأعيان نفس وجود الحق

١- الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٣٠و ٣١.
٢- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص١٤٠.
٣- المرجع السابق ج٢ ص٤٦٦.
٤- سورة يس الآية ٨٢.

وعينه... فمن فهم هذا فهم جميع كلام ابن عربي نظمه ونثره (١)....
ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان... ولهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمجلى والمتجلى؛ لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق)(٢).

وقال عن الصدر الفخر الرومي: (فإنه لا يقول إن الوجود زائد على الماهية، فإنه كان أدخل في النظر والكلام من شيخه، لكنه أكفر وأقل علما وإيمانا، وأقل معرفة بالإسلام وكلام المشايخ؛ ولما كان مذهبهم كفرا كان كل من حذق فيه كان أكفر.

فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده أن الله هو الوجود، ولابد من فرق بين هذا وهذا، فَرَّق بين المطلق والمعين، فعنده أن الله هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز، وأنه إذا تعين وتميز فهو الخلق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها...

فمن قال: إن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعين: فحقيقة قوله أنه ليس للحق وجود أصلا ولا ثبوت إلا نفس الأشياء المعينة المتميزة، والأشياء المعينة ليست إياه فليس شيئا أصلا)(٣).

وقال عن التلمساني:(وأما التلمساني ونحوه: فلا يفرق بين ماهية ووجود ولا بين مطلق ومعين بل عنده ما ثم سوى. ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له، بمنزلة أمواج البحر في البحر، وأجزاء البيت من البيت، فمن شعرهم:

١- أي أن هذا هو مفتاح كلام ابن عربي فمن فهم هذا فهم جميع كلام ابن عربي.
٢- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ص١٤٣و١٤٥و١٦٠.
٣- المرجع السابق ص١٦١- ١٦٧.

البحر لا شك عندي في توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره وإن فَرَّقته كثرة المتعدد

ولا ريب أن هذا القول: هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئا، أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعين وجعل المطلق شيئا وراء المعينات في الذهن قولان ضعيفان باطلان...

لكن هذا القول أشد جهلا وكفرا بالله تعالى؛ فإن صاحبه لا يفرق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الإنسان لما كان محجوبا عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي، والشاهد عين المشهود)(١).

وبهذا يتبين لنا مدى التناقض والاختلاف لدى زعماء التصوف في توضيح عقيدتهم الاتحادية والتي لا تفرق بين الخالق والمخلوق بل تجعل الوجود كله واحدا وإن تعددت أفراده ومظاهره. وقد بلغ ببعضهم الضلال أن ادَّعى (أن الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم، ذاتها أبدية أزلية حتى ذوات الحيوانات والنبات والحركات والسكنات وأن وجود الحق فاض على تلك الذوات الثابتة في العدم فوجودها وجود الحق وذواتها ليست ذوات الحق ولهذا يفرق من يقول بذلك بين الوجود

١- المرجع السابق ص١٦٩ـ١٧٠.

والثبوت)(١). (فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك)(٢).

يقول أبو العلى عفيفي في شرح نص ابن عربي هذا: (هذا هو القانون العام الذي يبني عليه ابن عربي نظريته في الوجود. كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي)(٣).

ويقول العفيفي في موضع آخر: (وأما وصفه هذه الأعيان بأنها معدومة وإن كانت ثابتة، فذلك لأنه يفرق بين الثبوت والوجود. والأعيان ثابتة أي موجودة في العلم الإلهي على نحو ما توجد المعاني في العقول الإنسانية وليس لها وجود في العالم الخارجي، وهذا معنى عدمها. أما الوجود فيقصد به التحقق في العالم الخارجي في الزمان والمكان، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة)(٤).

فالموجودات عند ابن عربي وأتباعه لها ثبوت في العدم قبل أن توجد فالعبد له وجود في العالم المحسوس وله ثبوت في عالم الصور المعقولة للممكنات فثبوتها في العدم قديم ووجودها في الحس حادث لذا فرق ابن عربي بين الوجود والثبوت فنتج عن تفريقه أن الذوات الموجودة ليست ذات الله بل هي مظاهر لوجود الله كصورة الرائي في المرآة.

يقول ابن عربي: (فأنت من حيث صفاتك عين الحق لا صفته ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرا أظهر نفسه فيها

١- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص٤٦٦.
٢- فصوص الحكم ج٢ ص٦٤.
٣- فصوص الحكم ج٢ ص٦٤.
٤- المرجع السابق ج٢ ص١١٠.

لنفسه)(١).

ويقول أيضا: (إنما الأعيان الممكنات الثابتة في حال العدم مرتبة كما وقعت وتقع في الوجود ترتيبا زمانيا... فإن قوة الخيال ما عندها محال أصلا ولا تعرفه... وبها يرتب الإنسان الأعيان الثبوتية في حال عدمها كأنها موجودة وكذلك هي لإن لها وجودا متخيلا في الخيال ولذلك الوجود الخيالي يقول الحق له كن في الوجود العيني فيكون السامع هذا الأمر الإلهي وجودا عينيا يدركه الحس... وهنا حارت الألباب هل الموصوف بالوجود المدرك بهذه الإدراكات العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود أو حكمها تعلق تعلقا ظهوريا بعين الوجود الحق تعلق صورة المرئي في المرآة وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة فتدرك الأعيان الممكنات بعضها بعضا في عين مرآة وجود الحق والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم أو يكون الحق الوجودي ظاهرا في تلك الأعيان وهي له مظاهر فيدرك بعضها بعضا عند ظهور الحق فيها فيقال قد استفادت الوجود وليس إلا ظهور الحق وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه والآخر أقرب من وجه آخر وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات غير أنها في الحكمين معدومة العين ثابتة في حضرة الثبوت)(٢).

ويقول أيضا: (ليس إلا وجود الحق والموصوف باستفادة الوجود هو على أصله، ما انتقل من إمكانه، فحكمه باق وعينه ثابتة... فقبل التكوين وما هو عندنا قبول للتكوين كما هو عندك، وإنما قبوله للتكوين

١- الفتوحات المكية ج٢ ص٥١٣.
٢- الفتوحات المكية ج٤ ص٢١٠-٢١١.

أن يكون: مظهرا للحق، فهذا معنى قوله : ﴿فيكون﴾(١) لا أنه استفاد وجودا، وإنما استفاد حكم المظهرية... فهو (تعالى) عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه تعالى بل هو هو والأشياء أشياء)(٢).

فنظرة ابن عربي هذه للوجود انتقلت إلى كثير من المتصوفة على مر العصور حتى أن الدكتور مصطفى محمود قال بها في كتابه الوجود والعدم يقول : (حقيقتك أزلية قديمة وليست بجعل جاعل ... والله لايقلب الحقائق ولايغيرها ... وإنما يعطيها لبسة الوجود لتعبر عن نفسها وتكشف عن دخائلها ...

كنت حقيقة في العدم تطلب من الله الوجود بلسان الحال فرحمك الله بإيجادك وألبسك لبسة الوجود ... يقول لك ربنا ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾(٣).

ويقول ﴿... إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(٤).

فيوجه الخطاب ﴿أن نقول﴾ لتلك الحقيقة في العدم وكأنما لها كينونة من نوع ما .. وكأن العدم غير معدوم ...

فالعدم ليس معدوماً وإنما له كينونة من نوع ما والفرق بين كينونة الوجود وكينونة العدم كالفرق بين الموجب والسالب ...

١- إشارة إلى قوله تعالى ﴿إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ سورة البقرة الآية ١١٧، وآل عمران الآية ٤٧.

٢- الفتوحات المكية ج٢ ص٤٨٤.

٣- سورة مريم الآية ٩. هذه الآية وما بعدها لا تدل على زعمه الباطل فإن الله يقول ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾ وهم يقولون إن الإنسان كان حقيقة في العدم فانظر إلى الهوى كيف جعلهم يستشهدون بالقرآن على ضلالاتهم.

٤- سورة النحل الآية ٤٠.

وكالفرق بين الفاعل والقابل .. وكالفرق بين النور والظلمة .

ولو كان العدم معدوماً لما كان له معنى في الذهن .

فالعدم كلية من الكليات . وكل كلية تندرج تحتها حقائق .
وتلك الحقائق المندرجة في العدم هي النفوس والأعيان الثابتة في الأزل التي تتطلع إلى الله طالبة أن يرحمها بإيجادها أنا .. وأنت .. وكافة الخلائق .. حقائق لها قدم وثبوت وأحقية في الأزل ولكنها حقائق سالبة غير قادرة على الوجود بذاتها وهي تظل عاطلة عن الفعل حتى يعطيها الله القدرة على الوجود والفعل)(١).

وبعضهم يرى أن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعين كالصدر الرومي القونوي (فإنه يجعل الحق في الكائنات: بمنزلة الكلى في جزئياته فإذا قلنا إنسان أو حيوان أو وجود مطلق فإن عنينا به المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج، وإن عنينا المطلق لا بشرط فلا يوجد إلا معينا مخصوصا لذا من قال إن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعين فلم يثبت لله وجودا أصلا لذا يصرحون بأنه ما ثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات)(٢).

وبعضهم يقول إن الوجود وحدة واحدة ليس فيها سوى الحق تعالى فالكائنات أجزاء منه وهي إلهية فالرائي هو المرئي والكل واحد وهو قول الفاجر التلمساني وابن سبعين(٣) وأمثالهما.

وعلى هذا فإذا أمعنا النظر في وجوه اختلافهم نجد النتيجة واحدة حيث أنهم جميعا من القائلين بوحدة الوجود يدل على ذلك

١- الوجود والعدم ص ٣٨و٣٩.

٢- بتصرف عن فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص١٦٢ وما بعدها.

٣- ابن سبعين من القائلين بالوحدة المطلقة وأنه ما ثم سوى الله... راجع ابن سبعين وفلسفته الصوفية هامش ص٨١.

تصريحهم في أقوالهم بذلك وتصنيف الباحثين لهم بأنهم من أهل مشرب واحد هو مشرب وحدة الوجود حتى إن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن سئل عن أقوال أئمة القائلين بوحدة الوجود قال: (وهؤلاء أقوالهم فيها تناقض وفساد... وهم يقولون بالحلول المطلق والوحدة المطلقة والاتحاد المطلق بخلاف من يقول بالمعين، كالنصارى والغالية (من الشيعة) الذين يقولون بإلهية علي، أو الحاكم...)(١).

فمن يقول بأن الله حال في جميع الموجودات مطلقا أو من يقول أنه متحد في جميع المخلوقات مطلقا فقد قال أن الوجود وحدة واحدة إلهية ومن قال بذلك فقد تجاوز بكفره كفر النصارى القائلين بالاتحاد أو الحلول المعينين إلى كفر فلاسفة الهند الوثنيين القائلين بوحدة الوجود كما عرفنا ذلك في فلسفة «الفيدانتا».

١- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص٢٩٦.

المطلب الثاني: أقوال مشايخ الصوفية بوحدة الوجود:

كثرت أقوال مشايخ الصوفية بوحدة الوجود تصريحا وتلميحا وحاولوا أن يجدوا من نصوص الشرع ما يؤيد مذهبهم الباطل فلم يجدوا، لذا أولوا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تأويلا تعسفيا لتتفق مع مذهبهم.

فمن الآيات القرآنية التي حرفوها لتوافق مذهبهم ما أورده ابن عجيبة في كتابه إيقاظ الهمم في شرح الحكم - حكم ابن عطا الله السكندري (١)- قوله: (احتجب عن خلقه في حال ظهوره لهم، وظهر لهم في حال احتجابه عنهم، فاحتجب عنهم بشيء ليس بموجود وهو الوهم والوهم أمر عدمي مفقود، فما حجبه إلا شدة ظهوره، وما منع الأبصار من رؤيته إلا قهارية نوره، فتحصل انفراد الحق بالوجود، وليس مع الله موجود. قال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾(٢). واسم الفاعل حقيقة في الحال. وقال تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾(٣) وقال تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾(٤) وقال تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (٥) وقال تعالى: ﴿وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس﴾(٦) وقال

١- تعتبر حكم ابن عطاء الله السكندري عند الصوفية من أعظم ما ألف في التصوف فقد قال ابن عجيبة - وهو أحد شراح هذه الحكم -:(وكان أعظم ما صنف فيه - أي التصوف - "الحكم العطائية" التي هي مواهب لَدُنّية وأسرار جبروتية ولقد سمعت شيخ شيخنا مولاي العربي رضي الله عنه يقول : سمعت الفقيه البناني يقول :كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحيا،ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم) راجع إيقاظ الهمم ص٤.

٢- سورة القصص الآية ٨٨.

٣- سورة الحديد الآية ٢.

٤- سورة البقرة الآية ١١٥.

٥- سورة الحديد الآية ٣.

٦- سورة الإسراء الآية ٦٠.

تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾(١) وقال تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾(٢).

وقال ﷺ: «أفضل كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل (٣)»

وقال ﷺ : «يقول الله تعالى: يا عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول الله: أما أنه مرض عبدي فلان فلم تعده، فلو عدته لوجدتني عنده، ثم يقول يا عبدي استطعمتك فلم تطعمني، ثم يقول استسقيتك فلم تسقني»(٤) الحديث. فدل الحديث على أن هذه الهياكل والأشخاص خيالات لا حقيقة لها، فهي أشبه شيء بالظلال)(٥).

ولقد قال بوحدة الوجود كبار مشايخ الصوفية القدماء منهم والمحدثون، وسنورد بعض أقوالهم تباعا:

أ- أقوال مشايخ الصوفية القدماء بوحدة الوجود.

يقول ابن عجيبة في شرحه لقول ابن عطاء الله السكندري: ([كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء] لتحقق وحدانتيه أزلاً وأبدا:

١- سورة الأنفال الآية ١٧.

٢- سورة الفتح الآية ١٠.

٣- رواه البخاري في صحيحه بلفظ: (أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل. وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم) في كتاب مناقب الأنصار الباب السادس والعشرون رقم الحديث في فتح الباري ٣٨٤١.

٤- رواه مسلم في صحيحه بلفظ آخر نحوه في كتاب البر والصلة رقم الحديث في الباب ٤٣ الرقم العام ٢٥٦٩.

٥- إيقاظ الهمم ص٥٢.

(كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان)(١) ﴿أإله مع الله تعالى الله عما يشركون﴾(٢) ﴿أفي الله شك﴾(٣)؟ فكل ما ظهر للعيان فإنما هو مظاهر الرحمن، قال صاحب العينية رضي الله عنه:

تجلى حبيبي في مرائي جماله ففي كل مرأً للحبيب طلائع
فلما تجلى حسنه متنوعا تسمى بأسماءٍ فهن مطالع

فالحق تعالى واحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، فلا شيء قبله، ولا شيء بعده، ولا شيء معه)(٤).

ويقول ابن عطاء الله السكندري في حكمه: (ما حجبك عن الله موجود معه، إذ لا شيء معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه)(٥).

وقال أيضا: (إنما حجب الحق عنك شدة قربه منك، إنما احتجب بشدة ظهوره، وخفي عن الأبصار لعظيم نوره)(٦). وقال أيضا: (من عرف الحق شهده في كل شيء)(٧).

وقد لمح الغزالي حينا وصرح أحيانا بعقيدة «وحدة الوجود» فمن التلميح قوله (... اعلم أن هذا قرع باب من المعارف، وهي أعلى من علوم المعاملة، ولكنا نشير منها إلى ملامح، ونقول: ها هنا نظران، نظر بعين التوحيد المحض، وهذا النظر يعرفك قطعا أنه الشاكر وأنه

١- النص الصحيح للحديث هو قوله ﷺ:(كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض) رواه البخاري كتاب بدء الخلق رقم الحديث في فتح الباري٣١٩١، أما قوله: (وهو الآن على ما عليه كان) فهي زيادة لم تثبت عن النبي ﷺ كما نبه إليها شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه ج٢ص٢٧٢و٢٧٤.

٢- سورة النمل الآية ٦٣.

٣- سورة إبراهيم الآية ١٠.

٤- إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص٥٦و ٥٧.

٥- إيقاظ الهمم ص٢٥٣.

٦- إيقاظ الهمم ص٢٩٧.

٧- إيقاظ الهمم ص٢٩٥.

المشكور، وأنه المحب وأنه المحبوب، وهذا نظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره)(١).

فالغزالي هنا يخونه التلميح كما وعد فيصرح بأن ليس في الوجود غير الله تعالى ثم يزيد في التصريح فيكشف السر الصوفي فيقول: (... الفريق الثاني ليس بهم عمى ولكن بهم عور، لأنهم يبصرون بإحدى العينين وجود الموجود الحق فلا ينكرونه، والعين الأخرى إن تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق فأثبت موجودا آخر مع الله تعالى، وهذا مشرك تحقيقا... فإن جاوز حد العمى إلى العمش أدرك تفاوتا بين الموجودين، فأثبت عبدا وربا، فبهذا القدر من إثبات التفاوت والنقص من الموجود الآخر دخل في حد التوحيد. ثم إن كحل بصره بما يزيد في أنواره، فيقل عمشه، وبقدر ما يزيد في بصره يظهر له نقصان ما أثبته سوى الله تعالى، فإن بقي في سلوكه كذلك، فلا يزال يفضي به النقصان إلى المحو، فينمحي عن رؤية ما سوى الله، فلا يرى إلا الله، فيكون قد بلغ كمال التوحيد، وحيث أدرك نقصا في وجود ما سوى الله تعالى دخل في أوائل التوحيد... وترجمته قول: (لا إله إلا الله)، ومعناه أن لا يرى إلا الواحد الحق، والواصلون إلى كمال التوحيد هم الأقلون... إذ عبدة الأوثان قالوا: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾(٢) فكانوا داخلين في أوائل أبواب التوحيد دخولا ضعيفا)(٣).

ويقول في موضع آخر أيضا: (والمنفرد بالوجود هو الله تعالى إذ ليس معه موجود سواه، فإن ما سواه أثر من آثار قدرته لا قوام له بذاته، بل هو قائم به... فإذن معنى الربوبية التفرد بالوجود، وهو

١- إحياء علوم الدين ج٤ ص٩١.
٢- سورة الزمر الآية ٣.
٣- إحياء علوم الدين ج٤ ص٩٢.

الكمال... ولذلك قال بعض مشايخ الصوفية ما من إنسان إلا وفي باطنه ما صرح به فرعون من قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾(١)، ولكنه ليس يجد له مجالا. وهو كما قال...)(٢).

ويرد الغزالي على من ينكر وحدة الوجود ويدلل عليها أدلة عقلية غريبة عجيبة فيقول: (فإن قلت كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحدا، وهو يشاهد السماء والأرض، وسائر الأجسام المحسوسة، وهي كثيرة؟ فكيف يكون الكثير واحدا؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات... وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار. وهذا كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأجزائه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ نقول: إنه إنسان واحد... فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبارات أخر سواه كثير... وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق، تارة تدوم، وتارة تطرأ كالبرق الخاطف، وهو الأكثر، والدوام نادر عزيز...)(٣).(٤).

فلم يكن الغزالي بدعا حينما قال بوحدة الوجود ذلك أن جميع مشايخ الصوفية قالوا بها إذ هي مقصودهم وغايتهم.

١- سورة النازعات الآية ٢٤.
٢- إحياء علوم الدين ج٣ ص٢٩٧.
٣- المرجع السابق ج٤ ص٢٦٣.
٤- وهذا النص يبين الفرق بين ما يسمى بوحدة الوجود ووحدة الشهود إذ وحدة الوجود تعتقد اعتقادا جازما بأن ليس في الوجود سواه تعالى وأن الموجودات عبارة عن خيال ووهم أما وحدة الشهود فهي عبارة عن فناء الصوفي في الله عما سواه لمدة قد تطول وقد تقصر وذلك في غمرة الحال وشدة الوجد، علما أن الوحدتين تتطابقان في النتيجة فكلتاهما ترى أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله) بتصرف عن المعجم الصوفي ص١١٤٥.

ومن أحذق القائلين بها وأكثرهم تصريحا ابن سبعين الذي يقول: (الله فقط الله المستعان والمستعين، والإعانة معنى فيه في كونه معينا ومستعينا. الحمد لله في الأزل والأبد ولي المجد، ومن هو بهما عين الحامد والحمد. والصلاة على من به تم القصد وعنه بعد الأخذ تعين الرد، ... ولا حول ولا قوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته أحب فتسمى بالحي، وأحاط فتسمى بالعالم، واستدعت - أي أسماؤه تعالى - معانيها الظهور فتسمى بالمريد، وقبلت ذلك فتسمى بالقادر.

هو عين كل ظاهر فحق له أن يتسمى بالظاهر، وهو معنى كل معنى فحق له أن يتسمى بالباطن)(١).

فالله - بزعمه - سار بذاته في مخلوقاته إذ هي أفعاله فعلى قوله يكون كل شيىء إلهياً لسريان الذات الإلهية فيه وهذا هو رأي فلاسفة أسفار الفيدانتا الهنود .

ويقول أيضا: (قل رب مالك، وعبد هالك، ووهم حالك، وحق سالك، وأنتم ذلك. اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو مع الورد، واتفق فيه الشفع مع الفرد. وبالجملة، السبت هو يوم الأحد، والموحد هو عين الأحد، ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان هو الظاهر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني. وهذه وحدات حكمية لا أحداث وهمية. والمؤمن الكافر هو الذي يقول: سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين... ولم يكن قط في الوجود

١- رسائل ابن سبعين ص١٩٠.

ثاني اثنين)(١).

ومن القائلين بوحدة الوجود تصريحا الشعراني وذلك حين يقر قول علي وفا في شرحه لقول الله تعالى: ﴿ألا إنه بكل شيء محيط﴾(٢).

(أي كإحاطة ماء البحر بأمواجه معنى وصورة، فهو حقيقة كل شيء، وهو ذات كل شيء، وكل شيء عينه وصفته، فافهم)(٣).

ويقول أيضا في معنى (("كنت كنزا لا أعرف"))(٤)، يعني: مرتبة التجرد. «فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا» أي: قدرت أعيانا تقديرية، وتعرفت إليهم ودللتهم على كل منها بكل منها، «فبي عرفوني»)، أي: لأني أنا الكل، هذا حقيقة هذا الكلام في التحقيق، وله في الفرقان معان أخر، وكل من عند الله، فافهم)(٥).

ويعتقد الصوفية أن كل الموجودات عبارة عن صور وظلال لله تعالى إذ ليس لها وجود حقيقي فهي خيال ووهم.

يقول ابن عربي: (كل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق. فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالَم متوهَم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك

١- المرجع السابق ص١٤٣.
٢- سورة فصلت الآية ٥٤.
٣- طبقات الشعراني ج٢ ص٢٣.
٤- قال شيخ الإسلام ابن تيمية عنه: (ليس من كلام النبي ﷺ ولايعرف له سند صحيح ولا ضعيف) راجع الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص٢٦٩، أحاديث القصاص رقم الحديث ٣.
٥- طبقات الشعراني ج٢ ص٣٢.

أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر)(١).

وقال أيضا: (فالوجود كله خيال في خيال والوجود الحق إنما هو الله خاصة)(٢).

وقال ابن عجيبة شارحا قول ابن عطاء الله السكندري: (ما حجبك عن الله وجود موجود معه إذ لا شيء معه ولكن حجبك عنه توهم موجود معه).

قال: (الحق تعالى ظاهر، ونوره للبصائر باهر، وإنما حجبه مقتضى اسم الحكيم واسمه القاهر، فما حجبك عن شهود الحق وجود شيء معه: ﴿أإله مع الله تعالى الله عما يشركون﴾(٣) ولكن حجبك عن شهوده توهم وجود موجود معه، ولا شيء معه، وكما كان ولا شيء، بقي ولا شيء: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾(٤))(٥).

ولقد أفرد عبد الكريم الجيلي بابا خاصا للخيال هو الباب السابع والخمسون من كتابه الإنسان الكامل بين فيه مكانة الخيال من الوجود بقوله: (اعلم وفقك الله أن الخيال أصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود)(٦).

وقد قال قبل ذلك شعرا منه:

ليس الوجود سوى خيال عند من   يدري الخيال بقدرة المتعاظم

لا تغترر بالحس فهو مخيل   وكذلك المعنى وكل العالم

وكذلك الملكوت والجبروت وال   لاهوت والناسوت عند العالم

١- نصوص الحكم ج١ ص١٠٣.
٢- المرجع السابق ج١ ص١٠٤.
٣- سورة النمل الآية ٦٣.
٤- سورة الحديد الآية ٢.
٥- إيقاظ الهمم ص٢٥٣.
٦- الإنسان الكامل ج٢ ص٤١.

لا تحقرن قدر الخيال فإنه عين الحقيقة للوجود الحاكم(١).

وبسبب قولهم بوحدة الوجود نراهم يدّعون ويتسمون بأسماء الله تعالى لاعتقادهم أن الإنسان أكمل صور الله وأكمل أسمائه.

يقول ابن عربي: (ثم لتعلم أنك من جملة أسمائه بل من أكملها اسما. ولقيت الشيخ أبا أحمد بن سيدبون بمرسية وسأله إنسان عن اسم الله الأعظم فرماه بحصاة يشير إليه أنك اسم الله الأعظم وذلك أن الأسماء وضعت للدلالة فقد يمكن فيها الاشتراك وأنت أدل دليل على الله وأكبره فلك أن تسبحه بك فإن قلت وهكذا في جميع الأكوان قلنا نعم إلا أنك أكمل دليل عليه وأعظمه من جميع الأكوان لكونه سبحانه خلقك على صورته وجمع لك بين يديه ولم يقل ذلك عن غيرك من الموجودات)(٢).

ويقول أبو الحسن الشاذلي: (كنت يوما جالسا بين يديه - أي بين يدي ابن مشيش - وفي حجره ابن له صغير يلاعبه، فخطر ببالي أن أسأله عن اسم الله الأعظم، قال: فقام إلي الولد ورمى بيده في طوقي، وهزني وقال: يا أبا الحسن، أنت أردت أن تسأل الشيخ عن اسم الله الأعظم. ليس الشأن أن تسأل عن اسم الله الأعظم إنما الشأن أن تكون أنت هو اسم الله الأعظم!!... قال: فتبسم الشيخ وقال لي: جاوبك فلان عني)(٣).

ومرادهم باسم الله الأعظم هو اسم الجلالة «الله» كما ذكر ذلك ابن عطاء الله السكندري في: (قوله تعالى: ﴿قل من رب السموات

١- المرجع السابق ج٢ ص٤٠.
٢- الفتوحات المكية ج٢ ص٦٤١.
٣- كتاب: (أبو الحسن الشاذلي) ص٢٥.

والأرض قل الله﴾(١) وقوله تعالى: ﴿قل الله ثم ذرهم﴾(٢) هو الاسم الأعظم)(٣).

وقال في موضع آخر: (إن هذا الاسم المفرد المعظم المقدم المجرد أعني الله عز ذكره هو اسم الذات العلية... وهو أعظم الأسماء)(٤).

لهذا وأمثاله نرى كبار مشايخ الصوفية يطلقون على أنفسهم صفات لا تكون إلا لله تعالى بناء على عقيدتهم في وحدة الوجود وأنهم جزء من الله أو أن بهم جزء من الله - تعالى الله عما يقولون -.

يقول ابن عربي:

(لله قوم وجود الحق عينهم   هم الأحياء إن عاشوا وإن ماتوا
لا يأخذ القوم نوم ولا سنة   ولا يؤدهم حفظ ولو ماتوا (٥).

فلا يصرح الصوفية بأنهم هم الله - تعالى الله عما يقولون - حتى يمر الصوفي بمراحل من الفناءات ويقطع جميع الطريق الصوفي فإذا بلغ غاية الطريقة فعند ذلك يصرح بقوله: أنا الله أو ما شابه ذلك.

يقول ابن البنا السرقسطي في قصيدته «المباحث الأصلية»:

فقيل لو عرفتني بكوني   قيل إذن فاخلع نعال الكون
ثم فني عن رؤية العوالم   ولم يرى في الكون غير العَالِم
ثم انتهى لفلك الحقيقة   فقيل هذا غاية الطريقة

١- سورة الرعد الآية ١٦.
٢- سورة الأنعام الآية ٩١.
٣- القصد المجرد ص٢٩.
٤- المرجع السابق ص١٢.
٥- الفتوحات المكية ج٤ ص٣٩٥.

ثم امتحي في غيبة الشهود فأطلق القول: «أنا معبودي»(١).

ويقول ابن عربي في ذلك:

رأيت الحق في الأعيان حقا وفي الأسما فلم أره سوائي
ولست بحاكم في ذاك وحدي فهذا حكمه في كل رائي
وعند المثبتين خلاف هذا هو الرائي ونحن له المرائي(٢).

ويقول أيضا:

فقال بيني وبين عبدي فمن رآه فقد رآني
فلست غيرا له ولا هو لوحدتي في الوجود ثاني(٣).

وممن قال بوحدة الوجود تصريحا علي حرازم فقد ورد في كتابه «جواهر المعاني» ما نصه: (كل ذرة في الكون هي مرتبة للحق سبحانه وتعالى يتجلى فيها بما شاء من أفعاله وأحكامه والخلق كلهم مظاهر أحكامه وكمالات ألوهيته فلا ترى ذرة في الكون خارجة عن هذا الأمر فما ثم إلا كمالات ألوهيته ويستوي في هذا الميدان الحيوان والجمادات والآدمي وغيره ولا فرق في الآدمي بين المؤمن والكافر فإنهما مستويان في هذا البساط ويكون على هذا الأصل في الكافر التعظيم لأنه مرتبة من مراتب الحق)(٤).

وهناك نص آخر أكثر صراحة يقول: (إن جميع المخلوقات مراتب للحق يجب التسليم له في حكمه وفي كل ما أقام فيه خلقه لا يعارض في شيء. ثم حكم الشرع من وراء هذا يتصرف فيه ظاهرا لا باطنا. ولا يكون هذا إلا لمن عرف وحدة الوجود فيشاهد فيها الفصل

١- الفتوحات الإلهية ص٣٣١.
٢- الفتوحات المكية ج٣ ص٥٤٩.
٣- المرجع السابق ج٣ ص٥٣٥.
٤- جواهر المعاني ج٢ ص٨٢.

والوصل فإن الوجود عين واحدة لا تَجَزِّي فيها على كثرة أجناسها وأنواعها ووحدتها لا تخرجها عن افتراق أشخاصها بالأحكام والخواص وهي المعبر عنها عند العارفين بأن الكثرة عين الوحدة والوحدة عين الكثرة فمن نظر إلى كثرة الوجود وافتراق أجزائه نظره عينا واحدة على كثرته ومن نظر إلى عين الوحدة نظره متكثرا بما لا غاية له من الكثرة وهذا النظر للعارف فقط لا غيره من أصحاب الحجاب وهذا لمن عاين الوحدة ذوقا لا رسما وهذا خارج عن القال)(١).

وورد في «جواهر المعاني» أيضا عن وحدة الوجود قوله: (ليس إلا الحضرة الإلهية وإن نظر إلى متفرقات الكون فما في الوجود كله في نظره إلا الله سبحانه وتعالى قد محق منه السوى من كل وجه وبكل اعتبار)(٢).

هذه بعض أقوال مشايخ الصوفية القدامى كلها تتحدث عن عقيدة وحدة الوجود بعبارات مختلفة وألفاظ متنوعة وأساليب متعددة مشتملة على تحريف ظاهر للآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يوافق مذهبهم الباطل.

أما أقوال المتأخرين منهم فنورد فيما يأتي بعضا منها.

ب - أقوال مشايخ الصوفية المعاصرين بوحدة الوجود:

سار مشايخ الصوفية المعاصرين على طريقة أسلافهم بالقول بوحدة الوجود ودافعوا عن هذه العقيدة بكل ما أوتوا من وسلة وقوة.

١- المرجع السابق ج٢ ص٨٣.
٢- المرجع السابق ج١ ص٢٣٧.

يقول شيخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية في حلب الشيخ عبد القادر عيسى: (اختلف علماء النظر في موقفهم من العارفين المحققين القائلين بوحدة الوجود، فمنهم من تسرع باتهامهم بالكفر والضلال وفهم كلامهم على غير المراد... ومنهم من لم يتورط بالتهجم عليهم فتثبت في الأمر، ورجع إليهم ليعرف مرادهم، لأن هؤلاء العارفين، مع توسعهم في هذه المسألة، لم يبحثوا فيها بحثاً يزيل إشكال علماء النظر، لأنهم تكلموا في ذلك ودونوا لأنفسهم وتلاميذهم، لا لمن لم يشهد تلك الوحدة من غيرهم، لذلك احتاج الأمر للإيضاح، لتطمئن به قلوب أهل التسليم من علماء النظر)(١).

ثم وضح الشيخ عبد القادر عيسى وحدة الوجود حسب نظر الصوفية فقال: (ومن العلماء الذين حققوا في هذه المسألة وفهموا المراد منها، السيد مصطفى كمال الشريف حيث قال: «الوجود واحد لأنه صفة ذاتية للحق سبحانه وتعالى، وهو واجب فلا يصح تعدده، والموجود هو الممكن، وهو العالم، فصح تعدده باعتبار حقائقه. وقيامه إنما هو بذلك الوجود الواجب لذاته، فإذا بقي الوجود كما هو، فالموجود غير الوجود، فلا يصح أن يقال: «الوجود اثنان: وجود قديم ووجود حادث»، إلا أن يراد بالوجود الثاني «الموجود» من إطلاق المصدر على المفعول، فعلى هذا لا يترتب شيء من المحاذير التي

١- حقائق عن التصوف ص٥٥٢.

ذكرها أهل النظر على «وحدة الوجود» القائل بها أهل التحقيق...)(١).

إذاً فأهل التحقيق - وهم العارفون من الصوفية - يقولون بوحدة الوجود ويحاولون إيهام الناس بأن لا بأس بها ولا محاذير عليها فهي من باب إطلاق المصدر على المفعول فقط!!

وهذا محمود أبو الفيض المنوفي يدافع عن القائلين بوحدة الوجود من الصوفية بطريقة عجيبة فيقول: (وأول ما يرمون التصوف به من كذب عظيم اتهام جميع شيوخ التصوف بوحدة الوجود. فما وحدة الوجود يا ترى؟ هل هي الجمع بين وجودين أزليين أبديين أو واقعين، وهو المستحيل أو بين حادث وقديم وهو مستحيل أيضاً، والقوم أهل توحيد. أو يريدون بالحقيقة جعلها إثنينية بين خالق ومخلوق؟ وهذا باطل ينفيه التصوف الحق» انتهى(٢).

فمحمود أبو الفيض المنوفي يثبت أن التصوف الحق ينفي ويبطل الإثنينية بين الخالق والمخلوق فإذاً نفي الإثنينية لم يبق إلا الحق المتجلي بالكائنات فهي صور كونية وحقيقة إلهية.

ويقول أيضاً: (... إن الوجود وحدة، ظاهرها الكائنات المتعددة، وباطنها الحقائق المتوحدة المقومة للكل... ولذا نرى أن أخص خصائص الكون، النزوع للترقي: فباطنه ينزع طالبا للظهور، وظواهره تتحول طلبا للاستبطان والخفاء.

فالكائنات كلها تمثل على التحقيق دائرة واحدة، مركزها فعال في محيطها، ومحيطها آيل إلى مركزها. تلك الحقيقة العليا هي غرض الدين، وأمنية الفلسفة، وموضع دهشة العلم، وهي نفسها غاية الإنسان

١- المرجع السابق ص٥٥٢.

٢- معالم الطريق إلى الله ص٤٠٤.

الكامل من الوجود، وهي هي بالذات موضوع بحث التصوف الحق)(١).

فالمنوفي هنا يعترف بأن موضوع بحث التصوف الحق هو أمنية الفلسفة وهي «وحدة الوجود» التي «ظاهرها الكائنات المتعددة وباطنها الحقائق المتوحدة المقومة للكل» ومقوم الكل هو الله تعالى وهو بزعمهم باطن في الكائنات المتعددة.

والمنوفي يستخدم التلميح أحيانا في إثبات عقيدته ويستخدم التصريح أحيانا أخرى وقد يجمع بينهما فمن ذلك قوله في شرح وبيان المصطلح الصوفي «جمع العين»: «وأما جمع العين فهو تلاشي كل ما تقله الإشارة في ذات الحق حقا وذلك لأن شهود اليقين مباين للإشارة ويفنى فيه المشاهد في المشهود وهذا إن أضيفت إليه الإشارة لا يخلو من معاني الإثنينية ولو على صورة رمزية وذلك بسبب وجود الرسم رسم المشاهد مع وجود المشهود...

وأنشدوا في منتهى هذا المقام:

الله ربي لا أريد سواه هل في الوجود الحق إلا الله
لا غرو في أنا رأيناه به فالنور يظهر ذاته فتراه
يا غائبا والحق فيه حاضر أتغيب عنه وما شهدت سواه)(٢).

ولقد صرح المنوفي بعقيدته بوحدة الوجود بقوله:(ونريد أن نوضح هنا في اختصار فكرتين هامتين من أفكارهم سبق أن أشرنا إليهماوهما: الاتحاد ووحدة الوجود . إن مايدعونه الاتحاد المعنوي بالروح (إن صح معه التنزيه) هو أعلى مقامات النفس وأسمى مراتبها يحس معه الواصل - بالذوق والذوق فقط - كأنه والباري شيىء واحد

١- المرجع السابق ص ١١٦.
٢- معالم الطريق إلى الله ص٣٤٥.

... وأما فكرة وحدة الوجود الحقة فإنها تجعل وجودنا ظاهرياً وعرضياً بالنسبة لوجود الله ، والله وحده هو الموجود الحق الدائم الثابت الوجود وهذا ما لا شك فيه لدى الإيمان الصحيح والفلسفة الصحيحة والعلم الصحيح أو قل لدى التشريع والتحقيق معاً ...

أما الكائنات الأخرى (ونحن منها ضرورة) فلا تسمى موجودات حقيقة إلا بضرب من التوسع والمجاز لأنها ممكنة الوجود يستوي في وجودها طرفا الوجودية والعدمية وإذا كان الله هو الموجود الحق فكل ما عداه مظاهر لقدرته حائلة وراجعة إليه ، وهذه هي نظرية وحدة الوجود الصوفية الإسلامية المشروعة)(١).

ولقد حدد المنوفي زمن ظهور القول بالاتحاد عند الصوفية وأنهم متأثرون بالفلسفات ، فقال :(أخذ بعضهم - أي الصوفية - من الفلاسفة شيئاً من نظرياتهم وقد خطا الجنيد في هذا السبيل الخطوات الأولى الفاصلة ، فانتقل من حال الفناء التي قال بها البسطامي إلى فكرة الاتحاد وذهب إلى أن المتصوف قد يصل إلى درجة يتحد فيها الروح اتحاداً تاماً بخالقه عن طريق الشهود ، اتحاد الروح بخالقه هنا اتحاد مجازي كاتحاد قطرة الماء بالمحيط التي تبخرت عنه ، والروح أمر غيبي والألوهية كذلك بل هي أعمق الغيبيات فالاتحاد الملحوظ لحواسنا وعقولنا هو اتحاد شيىء محس بشيىء آخر محس أو حلول جرم في جرم وهذا على الروح وعلى الله محال لأنه اتصل وانفصل واتحد وافترق

١- جمهرة الأولياء وأعلام التصوف ج١ص٢٨٩و٢٩٠و٢٩١.

كلها ألفاظ الملحوظ فيها ما يحس ويلمس)(١).

فبعد أن اعترف المنوفي بأن فكرة اتحاد الروح بالخالق عز وجل فكرة مصدرها الفلسفات السابقة بدأ يحاول ترويج هذه الفكرة بأنها مجازية غيبية وشبهها باتحاد قطرة الماء بالمحيط بعد أن انقلصت عنه بالتبخر. وهذا في الواقع اتحاد وعودة حقيقية حسية لا مجازية ولا وجه للمشابهة بين اتحادهما - القطرة والمحيط - واتحاد المخلوق بالخالق - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً -.

ومن القائلين بوحدة الوجود المصرحين بها الشيخ حسن رضوان فمن ذلك قوله في بيان قواعد التصوف:

وتنجلي الرقائق المطوية في لفظة والحكمة المنوية
لا سيما ما كان في العقائد فإنه من أعظم المقاصد
وحسبه من ذلك المقصود إشراق نور وحدة الوجود
وكل ما سواه نجم آفل بل في شهود العارفين باطل
فليس إلا الله والمظاهر لجملة الأسماء وهو الظاهر
فمن صفت مرآته تحققا بما من الأسما عليه أشرقا
وشاهد المشاهد المصونة وأدرك المواهب المكنونة (٢).

ومن القائلين بوحدة الوجود أيضاً الدكتور مصطفى محمود فقد قال:(الله هو الوجود المطلق الذي يستحيل عليه العدم ... فلم يبق إلا أن يكون العدم هو «الغير» والسوى النسبة لله .. وأن تكون النظرة الثنائية نظرة لا معدى عنها لفهم الأمور ، ولكنها نظرة ثنائية لاتنفي وحدة الوجود .. فالوجود كله لله ولا «وجود» لغيره ولا فاعل غيره طالما

١- المرجع السابق ص ٢٧٥.
٢- التصوف الإسلامي ج١ ص٣٦٠.

أننا وصفنا الغير بأنه « عدم» وبأنه «قابل» وليس فاعلا ...

ووحدة الوجود بهذا المعنى وحدة وجود إسلامية لا وثنية فيها ولا أثر لانحرافات وحدة الوجود الهندية)(١).

فإذا كان الدكتور مصطفى محمود يثبت وحدة الوجود ويسميها إسلامية وينفي أن تكون وثنية هندية فلا بد أن يدلل على مايقول بأدلة إسلامية مقبولة ولا بد له أيضاً أن يبين الفرق بين هذه الوحدة والوحدة الهندية الوثنية إذ أن كلا الوحدتين لاتثبت لما سوى الله وجود وهو قطعاً لا يجد من النصوص الإسلامية ما يؤيد مذهبه إلا بتحريف هذه النصوص.

وكما أن فلاسفة الهند القائلين بوحدة الوجود يقولون إن روح الله سرت في جميع الكائنات قال الصوفية بذلك والدكتور نفسه قال بذلك (الذات سارية في جميع الحضرات الوجودية في العالم مثل سريان الواحد في العدد ومثل سريان المداد في الحروف ولا يوصل إلى الله إلا بنور الله ...)(٢).

ويقول أيضاً :(والسر الإلهي سار في الكون بلطف وخفاء فيما يسمى بالنفس الرحماني.

وسركم في الكون سار وإنما على كل قلب ضل عن فهمه قفل

وفي ذلك يقول ابن مكزون السنجاري أبياتاً جميلة رقيقة:

أني أمضي هارباً من ذي الجلال وابتغائي هرباً منه محال

وهو لي فوق وتحت وورا وأمام ويمين وشمال

... وفي (عالم الملك) تتنزل الأسماء الإلهية والصفات لتمد

١- الوجود والعدم ص٤٦.
٢- المرجع السابق ص ٥١.

المخلوقات بالنفس الرحماني وترعاها بالتربية والعناية وتلك حضرة الربوبية ، أو نزول الله إلى السماء الدنيا لاستعمال الحواس وتحريك الأعضاء فهو السامع والباصر والناطق على كل لسان ...

وكل هذه المستويات الوجودية هي ظهور أو تجليات أو تنزلات الواحد. والله بهذا المعنى ظاهر في جميع المظاهر ...)(١).

ومن المتأخرين من مشايخ الصوفية القائلين بوحدة الوجود سعيد حوى فها هو يبين لنا طريق السير إلى الله عندهم فيقول: (إن السائر إلى الله ليصل إلى مقام الإحسان، فإنه يمر على ما يسميه الصوفية «الفناءات»: الفناء في الأفعال بأن يحس الإنسان أن كل شيء فعل الله، والفناء في الصفات بأن يستشعر الإنسان صفات الله عز وجل، والفناء في الذات، وهو أن يستشعر الإنسان أولية الذات الإلهية وصمدانيتها. ومتى استقر في هذا المقام أحس بمقام الإحسان، ويحاولون في هذه الحالة أن ينقلوه إلى مقام «المشاهدة مع رؤيته الخلق»، الذي يسمونه مقام «البقاء»، وقد تكون النقلة سريعة إلى الفناء في الصفات مباشرة، أو قد تكون إلى الفناء في الذات مباشرة، ثم يبدأ السالك يستشعر ما سوى ذلك)(٢).

فقوله (أن يستشعر الإنسان أولية الذات الإلهية وصمدانيتها) هو بمعنى قولهم كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان. وكون الإنسان يستشعر أولية الذات الإلهية وصمدانيتها أي يشعر بأنه هو الذات الإلهية الصمدانية ليس معه غيره أي أنه يشعر بوحدة الوجود.

ولقد بين مراده هذا بقوله: (ومع أنني في سيري إلى الله أذاقني

١- المرجع السابق ص٥٤و٥٥.
٢- تربيتنا الروحية ص٣٦.

الله من فضله من معاني اسمه الصمد جل جلاله)(١).

وبعد هذا العرض لأقوال مشايخ الصوفية بوحدة الوجود القدماء منهم والمعاصرين يتبين لنا أن زعماء التصوف متفقون على عقيدة وحدة الوجود وإن اختلفت العبارات وتعددت الإشارات وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان تأثر الصوفية بالفلسفة الفيدانتية الهندية في هذا الاعتقاد.

١ـ المرجع السابق ص٢٧٨.

المطلب الثالث : أصل القول بوحدة الوجود عند الصوفية:

أصل القول بوحدة الوجود عند الصوفية شبيه لأصل القول بوحدة الوجود عند فلاسفة الفيدانتا فهو عند كلا النحلتين يعود إلى بدء الخلق.

فالصوفية يرددون حديثا مكذوبا على الله وهو: (كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني)(١).(٢).

وحديثا أخر هو (كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان)(٣).

يقول شيخ الإسلام عن أصل القول بوحدة الوجود: (ومن أعظم الأصول التي يعتمدها هؤلاء الاتحادية، الملاحدة، المدعون للتحقيق والعرفان: ما يأثرونه عن النبي ﷺ قال: (كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان) وهذه الزيادة وهو قوله: (وهو الآن على ما عليه كان) كذب مفترى على رسول الله ﷺ... وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فقالوا: وهو الآن على ما عليه كان، وليس معه غيره، كما كان في الأزل ولا شيء معه، قالوا: إذ الكائنات ليست غيره ولا سواه، فليس إلا هو: فليس معه شيء آخر، لا أزلا ولا أبدا، بل هو عين الموجودات، ونفس الكائنات، وجعلوا المخلوقات المصنوعات: هي نفس الخالق الباريء المصور.

١- الفتوحات المكية ج٢ ص٢٣٢.

٢- تقدم ص ٢٦٢.

٣- النص الصحيح للحديث هو قوله ﷺ: (كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء. وكتب في الذكر كل شيء. وخلق السموات والأرض) رواه البخاري في صحيحه كتاب بدء الخلق رقم الحديث في فتح الباري ٣١٩١.

وهم دائما يهذون بهذه الكلمة: «وهو الآن على ما عليه كان» وهي أجل عندهم من: ﴿قل هو الله أحد﴾(١) ومن آية الكرسي لما فيها من الدلالة على الاتحاد الذي هو إلحادهم)(٢).

ويقول ابن عربي شارحا بعض النصوص شعرا حسب نظريته وحدة الوجود:

عز الإله فما يحويه من أحد	وبعد هذا فإنا قد وسعناه
وما أنا قلت بل جاء الحديث(٣)به	عن الإله وهذا اللفظ فحواه
لما أراد الإله الحق يسكنه	لذاك عدله خلقا وسواه
فكان عين وجودي عين صورته	وحي صحيح ولا يدريه إلا هو
الله أكبر لا شيء يماثله	وليس شيء سواه بل هو إياه
فما ترى عين ذي عين سوى عدم	فصح أن الوجود المدرك الله
فلا يرى الله إلا الله فاعتبروا	قولي ليعلم منحاه ومغزاه)(٤).

فعلى عقيدتهم بوحدة الوجود أن كل الموجودات المشاهدة عدم ذلك لأن الوجود هو الله - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - ويفصل ابن عربي عقيدته بوحدة الوجود ويبين أصل الخليقة وأنها جزء من الله وأن صورة آدم الظاهرة من حقائق العالم وصوره وصورته الباطنة على صورة الله فيقول: (لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه...

وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوًّى لا روح

١- سورة الإخلاص الآية ١.

٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص٢٧٢ـ ٢٧٤.

٣- مرادهم بالحديث هو: (ماوسعتني سماواتي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن) فقد قال عنه السيوطي : لا أصل له. راجع الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ص١٧٥ رقم الحديث ٣٦٣.

٤- الفتوحات المكية ج٢ ص٣٣١.

فيه، فكان كمرآة غير مجلوَّة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)(١).

(فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا... وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق... ولهذا كان آدم خليفة فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة... فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى... ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود...

فقد علمت حكمة نشأة آدم أعني صورته الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق... فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني... ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى في سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حُدّ لي لا ما وقفت عليه فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن)(٢).

فآدم عليه السلام هو خليفة الله فلابد بزعمهم أن يظهر بصورة مستخلفه وإلا فليس بخليفة كما يقول ابن عربي حيث ورد في الفتوحات المكية:

(إنما كانت الخلافة لآدم عليه السلام دون غيره من أجناس العالم لكون الله تعالى خلقه على صورته فالخليفة لابد أن يظهر فيما استخلف

١- فصوص الحكم ج١ ص٤٨-٤٩.
٢- المرجع السابق ص٥٥-٥٦.

عليه بصورة مستخلفه وإلا فليس بخليفة له فيهم)(١).

وقال (إنما صحت الصورة لآدم لخلقه باليدين فاجتمع فيه حقائق العالم بأسره والعالم يطلب الأسماء الإلهية فقد اجتمع فيه الأسماء الإلهية ولهذا خص آدم عليه السلام بعلم الأسماء كلها)(٢).

وطبعا انتقلت بزعمهم خصائص آدم وصورته لبنيه فكان محمد ﷺ هو الكامل منهم لذا كملت فيه جميع الأسماء والصورة الإلهية (فإن الله ما خلق سماء ولا أرضا وما بينهما باطلا ولا خلق الإنسان عبثا بل خلقه ليكون وحده على صورته فكل من في العالم جاهل بالكل عالم بالبعض إلا الإنسان الكامل وحده فإن الله علمه الأسماء كلها وآتاه جوامع الكلم فكملت صورته فجمع بين صورة الحق وصورة العالم فكان برزخا بين الحق والعالم مرآة منصوبة يرى الحق صورته في مرآة الإنسان ويرى الخلق أيضا صورته فيه فمن حصل في هذه المرتبة حصل رتبة الكمال الذي لا أكمل منه في الإمكان ومعنى رؤية صورة الحق فيه إطلاق جميع الأسماء الإلهية عليه... فالإنسان متصف يسمى بالحي العالم المريد السميع البصير المتكلم القادر وجميع الأسماء الإلهية)(٣) (٤).

فـ «الحقيقة المحمدية» بزعمهم هي أكمل الموجودات وأولها لذا يقول ابن عربي: (بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية... كان الله ولا شيء معه ثم أدرج فيه وهو الآن على ما عليه كان... فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل

١- الفتوحات المكية ج١ ص٢٦٣.

٢- المرجع السابق ج١ ص٢٦٣.

٣- المرجع السابق ج٣ ص٣٩٨.

٤- هذه مغالطة من ابن عربي فإن صفات الله تعالى تليق بجلاله وعظمته وكماله وصفات المخلوقين تليق بافتقارهم وضعفهم وأيضاً فإن الاتفاق في مسمى الصفات بين المخلوق والخالق لا يلزم منه الاتفاق في الذات ولا الاتحاد.

عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح البَنَّاء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور وهذا هو أول موجود في العالم... ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسميه أصحاب الأفكار الهيولي الكل والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله... فلم يكن أقرب إليه قبولا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه... فمثالنا الذي هو عين علمه بنا قديم بقدم الحق لأنه صفة له ولا تقوم بنفسه الحوادث جل الله عن ذلك)(١).

و «الحقيقة المحمدية» هي ما يسمى عند الصوفية بـ «الإنسان الكامل» فقد أفردت له المؤلفات فهذا عبد الكريم الجيلي يفرد له كتاباً خاصاً بناءً على عقيدته وحدة الوجود وأن أصل الوجود وأكمله هو «الحقيقة المحمدية» وقد غالى الصوفية فيها مغالاة عظيمة حتى إنهم جعلوها مساوية لله تعالى .

يقول عبد الكريم الجيلي: (الباب الموفى ستين في الإنسان الكامل، وأنه محمد ﷺ وأنه مقابل للحق والخلق. اعلم أن هذا الباب عمدة أبواب هذا الكتاب. بل جميع الكتاب من أوله إلى آخره شرح لهذا الباب، فافهم معنى هذا الخطاب... ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمداً ﷺ، تأدبا بمقامه الأعلى

١ـ المرجع السابق ج١ ص١١٨ـ١١٩ـ١٢٠.

ومحله الأكمل الأسنى، ولي في هذه التسمية له إشارات وتنبيهات على مطلق مقام الإنسان الكامل، لا يسوغ إضافة تلك الإشارات، ولا يجوز إسناد تلك العبارات إلا لاسم محمد ﷺ... وفيه قلت هذه القصيدة المسماة بالدرة الوحيدة في اللجة السعيدة:

قلب أطاع الوجدَ فيه جنانُه وعصى العواذلَ سره ولسانه
ليس الوجود بأسره إن حققوا إلا حباباً طفحته دنانه
الكل فيه ومنه كان وعنده تفنى الدهور ولم تزل أزمانه
فالخلق تحت سما علاه كخردل والأمر يبرمه هناك لسانه
والكون أجمعه لديه كخاتم في إصبع منه أجل أكوانه
والملك والملكوت في تياره كالقطر بل من فوق ذاك مكانه
وتطيعه الأملاك من فوق السما واللوح ينفذ ما قضاه بنانه
والعرش والكرسي ثم المنتهى مجلاه ثم محله ومكانه
وطوى السموات العلى بعروجه طي السجل كمدلج ركبانه)(١).

فإذا كان الوجود بأسره منه وجد ﷺ وأن الدهور تفنى وهو باق لم يزل وأن الخلق والأمر بيده ورهن إشارته وأن جميع الكون في طاعته وأن ما في اللوح هو من قضائه وقدره وأن محله العرش والكرسي وأنه ﷺ يطوي السموات العلى كطي السجل للكتب فأي صفة لله لم تنسب إلى محمد ﷺ. كل ذلك لزعمهم أن الوجود وحدة إلهية واحدة وأن آدم عليه السلام خليفة الله وقد حاز صورة الحق تعالى وحاز الأسماء الإلهية ومحمد ﷺ هو أكمل تجل من تجليات الله وأنه أول الموجودات من حيث الثبوت في علم الله وأنه جزء من نور الله لذا حاز كل كمال إلهي.

يقول الجيلي: (ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق

١- الإنسان الكامل ج٢ ص٧١- ٧٢- ٧٣- ٧٤.

الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم «الله» فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل)(١).

وعلى هذا فإذا جمعنا قوله هذا مع شعره السابق نخرج بنتيجة واحدة هي أن محمدا ﷺ هو الله - تعالى الله عما يقولون -.

المطلب الرابع: وحدة الأديان عند الصوفية:

لقد كان القول بوحدة الأديان نتيجة للقول بوحدة الوجود إذ أن جميع الأديان في نظرهم تدعو لعبادة الله تعالى فهو يتجلى لأهل كل دين في معبودهم.

وبما أن جميع الموجودات إلهية حسب القول بوحدة الوجود فالتقديس للوجود كله لسريان الألوهية فيه.

فلا إنكار على أي دين لأنها جميعا صحيحة بزعمهم والخطأ والشرك هو تخصيص إله واحد أو أكثر. أما التوحيد فهو وحدة الوجود ويستدلون على قولهم هذا بقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا

١- المرجع السابق ج٢ ص٧٧.

إياه﴾(١) ويؤلونها بأنه قدَّر أزلا ألا يعبد إلا هو إذ لا موجود إلا هو فكل معبود فهو أحد مظاهر الله وتجلياته فلم يُعبد - بزعمهم - إلا الله.

يقول ابن عربي في شرح قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾: (أي حكم. فالعَالِم يعلم من عُبِدَ، وفي أي صورة ظهر حتى عُبِدَ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود.

فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره. ولهذا قال الله تعالى ﴿قل سموهم﴾(٢)، فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا. ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلها ما كانوا يقولون الله ولا الإله، والأعلى ما تخيل، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يُقْتَصر. فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾(٣) والأعلى العالم يقول: ﴿إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا﴾(٤) حيث ظهر)(٥).

ويشرح ابن عربي قصة عجل السامري حسب عقيدته بوحدة الأديان فيقول: (كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع... فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء... ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له

١- سورة الإسراء الآية ٢٣.
٢- سورة الرعد الآية ٣٣.
٣- سورة الزمر الآية ٣.
٤- سورة الحج الآية ٣٤ والنص الصحيح للآية ﴿ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين﴾.
٥- فصوص الحكم ج١ ص٧٢.

﴿فما خطبك يا سامري﴾(١) يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص... وقال له ﴿انظر إلى إلهك﴾(٢) فسماه إلها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية... وأعظم مجلى عُبد فيه وأعلاه «الهوى» كما قال ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾(٣) وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى   ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

والعارف المكمل من رأي كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ولذلك سمَّوه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك)(٤).

ويقول في موضع آخر (فهو - أي الله - المتجلي في كل وجه والمطلوب من كل آية والمنظور إليه بكل عين والمعبود في كل معبود والمقصود في الغيب والشهود لا يفقده أحد من خلقه بفطرته وجبلته فجميع العالم له مصل وإليه ساجد وبحمده مسبح)(٥).

ويقول أيضا:

(عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا شهدت(٦) جميع ما اعتقدوه
لما بدا صورا لهم متحولا   قالوا بما شهدوا وما جحدوه
قد أعذر الشرع الموحد وحده   والمشركون شقوا وإن عبدوه

فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها وفي كل صورة ينزل فيها وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده وينكره إذا تجلى

١- سورة طه الآية ٩٥.
٢- سورة طه الآية ٩٧.
٣- سورة الجاثية الآية ٢٣.
٤- فصوص الحكم ج١ ص١٩٢و ١٩٤و ١٩٥.
٥- الفتوحات المكية ج٣ ص٤٤٩.
٦- ورد في بعض النسخ بدلا من شهدت عقدت.

له في غيرها كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه وينكر اعتقاد غيره)(١).

ويقول في موضع آخر:

(لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيمان (٢).

ويقول ابن الفارض في تائيته الكبرى «نظم السلوك» مبينا عقيدته في وحدة الأديان:

تنزهتُ في آثار صنعي منزها
عن الشرك بالأغيار جمعي وألفتي
فبي مجلس الأذكار سمع مطالع
ولي حانة الخمار عين طليعة
وما عقد الزنار حكما سوى يدي
وإن حل بالإقرار بي فهي حلت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد
فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه
يناجي بها الأحبار في كل ليلة

١- الفتوحات المكية ج٣ ص١٣٢.
٢- ترجمان الأشواق ص٤٣-٤٤.

وإن خر للأحجار في البد عاكف
فلا وجه للإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار معنى منزة
عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى
وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة
وما زاغت الأفكار في كل نحلة
وما اختار من للشمس عن غرة صبا
وإشراقها من نور إسفار غرتي
وإن عبد النار المجوس وما انطفت
كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم
سواي وإن لم يظهروا عقد نية
ولو أنني وحدت ألحدت وانسلخ
ت من آي جمعي مشركا بي صنعيتي)(١).

فعلى قوله أن جميع أهل الملل والنحل على حق فلا وجه للإنكار عليهم تعصبا لأنهم جميعا لم يعبدوا إلا الله المتجلي لكل منهم في معبوده.

ويقول عبد الكريم الجيلي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إنني أنا

١ـ ديوان ابن الفارض ص٦٦ـ٦٧.

الله لا إله إلا أنا﴾(١) (يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا، ولهذا أثبت لهم لفظة الآلهة، وتسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية، ولا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث أنهم سموهم آلهة، لا من حيث أنهم في أنفسهم لهم هذه التسمية، وهذا غلط منهم وافتراء على الحق، لأن هذه الأشياء كلها بل جميع ما في الوجود له من جهة ذات الله تعالى في الحقيقة هذه التسمية تسمية حقيقية، لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء وتسميتها بالإلهية تسمية حقيقية، لا كما يزعم المقلد من أهل الحجاب أنها تسمية مجازية، ولو كان كذلك لكان الكلام أن تلك الحجارة والكواكب والطبائع والأشياء التي يعبدونها ليست بآلهة، وأن لا إله إلا الله أنا فاعبدوني، لكنه إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة وأنهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو، فقال (لا إله إلا أنا) أي ما ثم ما يطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم ما يعبد غيري، وكيف يعبدون غيري، وأنا خلقتهم ليعبدوني ولا يكون إلا ما خلقتهم له.

قال عليه الصلاة والسلام في هذا المقام: «كل ميسر لما خلق له»(٢) أي لعبادة الحق لأن الحق تعالى قال: ﴿وما خلقت الجن والإنس

١- سورة طه الآية ١٤.

٢- رواه البخاري بنص: (قال رجل يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار: قال: نعم قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: كل يعمل لما خلق له، أو لما ييسر له) كتاب القدر، باب جف القلم على علم الله، رقم الحديث في فتح الباري ٦٥٩٦ ج١١.

إلا ليعبدون﴾(١) وقال تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾(٢) فنبه الحق نبيه موسى عليه السلام على أن أهل تلك الآلهة إنما عبدوا الله تعالى، ولكن من جهة ذلك المظهر، فطلب من موسى أن يعبده من جهة جميع المظاهر فقال (لا إله إلا أنا) أي ما ثم إلا أنا)(٣).

وعبد الكريم الجيلي قد أفرد بابا خاصا في كتابه الإنسان الكامل في وحدة الأديان وهو: (الباب الثالث والستون: فيْ سائر الأديان والعبادات)(٤) ومما يقوله في هذا الباب بعد ما تطرق لذكر أهل الأديان كاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم: (فكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد، لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق. ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات، لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق، فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسر وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله)(٥).

ويقول أيضا: (فما في الوجود شيء إلا وقد عبده ابن آدم وغيره من الحيوانات، كالحرباء فإنها تعبد الشمس، وكالجُعل يعبد النتانة

١- سورة الذاريات الآية ٥٦.
٢- سورة الإسراء الآية ٤٤.
٣- الإنسان الكامل ج١ ص٩٩.
٤- المرجع السابق ج٢ ص١١٩.
٥- المرجع السابق ج٢ ص١٢٢.

وغيرهما من أنواع الحيوانات فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق. فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك وكلهم عباد الله على الحقيقة لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء)(١).

فهل يقول بمثل هذا إنسان يؤمن بالله واليوم الآخر؟!!

لكنه العمى عمى البصائر أعاذنا الله منه.

فعلى حد زعم الجيلي أن من عبد الله على التقييد فهو مشرك ومن عبده على الإطلاق فهو الموحد لذا نراه يثني على النصارى فيقول: (وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمديين لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات)(٢).

ومن شعر جلال الدين الرومي في وحدة الأديان قوله:

نفسي! أيها النور المشرق، لاتنء عني، لا تنء عني.

حبي! أيها المشهد المتألق، لاتنء عني، لا تنء عني.

أنظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري.

١- المرجع السابق ج٢ ص١٢٤.

٢- المرجع السابق ج٢ ص١٢٧.

أحمل الزنار، وأحمل المخلاة، لا، بل أحمل النور. فلا تنء عني، لا تنء عني.

مسلم أنا ولكني نصراني، وبرهمي وزرادشتي.

توكلت عليك أيها الحق الأعلى، فلا تنء عني، لا تنء عني.

ليس لي سوى معبد واحد، مسجدا أو كنيسة أو بيت أصنام.

ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي؛ فلا تنء عني، لا تنء عني)(١).

وهكذا ظهر لدينا جليا أن من يقول بوحدة الوجود فلابد أن تظهر نتيجتها وهي القول بوحدة الأديان إذ أن الله - بزعمهم - يتجلى لأهل كل دين في معبودهم لذا فهم لم يعبدوا سواه ولم يخالفوا أمره إذ أنه قضى عليهم بذلك - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - .

المطلب الخامس : بيان تأثر الصوفية بفلسفة الفيدانتا:

بعد عرضنا لما عند الصوفية في وحدة الوجود ونتيجتها وحدة الأديان وبما أن هذه العقيدة مخالفة لعقائد الإسلام، لذا يحسن بنا أن نبين بعض ما تأثرت به الصوفية عن فلسفة «الفيدانتا» إذ اللاحق عصرا متأثر بالسابق فمن ذلك:

١ - سريان روح الله في الكائنات.

أ - عند فلاسفة «الفيدانتا»:

لقد قال فلاسفة «الفيدانتا» بوحدة الوجود الحلولية أي أن الله حل بجميع الموجودات يقول الدكتور علي وافي في ذلك: (وسرت منه

١- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٩٤ نقلا عن ديوان جلال الدين الرومي.

- أي الله - روح في الجماد والنبات والحيوان...)(١).

وورد في كتابهم المقدس «الفيدا»: (إن الله واحد لأنه الجميع...)(٢).

ومما ورد في بيان أسس المذهب الفيدانتي: (إن فشنو وحده يسكن فيك وفيَّ وفي الآخرين...)(٣).

وورد نص في فلسفة الفيدانتا بلسان الذات الإلهية: (... إن من يرى الأشياء رؤية الحكيم، يرى أن براهما المقدس، والبقرة، والفيل، والكلب النجس والمنبوذ وهو يلتهم لحم الكلب كلها كائن واحد)(٤).

وورد في الفلسفة الفيدانتية (أن جميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود... وأن الجبال والبحار والأنهار... تفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الأشياء)(٥).

ب- عند الصوفية:

ذكر عبد الباقي سرور عقيدة القسم الأول من القائلين بوحدة الوجود بأنه (يرى الله روحا ويرى العالم جسما لذلك الروح...)(٦).

وهذا هو ما قاله الدكتور عبد القادر محمود عن وحدة الوجود الباطنة أي أن (الله حالٌ في الكون)(٧).

وقال ابن عطاء الله السكندري: (من عرف الحق شهده في كل

١- تقدم ص٢٣٨.
٢- تقدم ص٢٣٨.
٣- تقدم ص٢٣٩.
٤- تقدم ص٢٤٠.
٥- تقدم ص٢٤٠.
٦- تقدم ص٢٤٧.
٧- تقدم ص٢٤٧.

شيء)(١).

وقال ابن عجيبة: (كل ما ظهر للعيان فإنما هو مظاهر الرحمن قال صاحب العينية - أي عبد الكريم الجيلي - :

تجلى حبيبي في مرائي جماله ففي كل مرأ للحبيب طلائع)(٢).

وقال ابن عربي أيضا في هذا المعنى:

(لما أراد الحق يسكنه لذاك عدله خلقا وسواه

فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه إلا هو

فما ترى عين ذي عين سوى عدم فصح أن الوجود المدرك الله)(٣).

٢ - بداية الخلق ووحدة الوجود:

أ- عند فلاسفة «الفيدانتا»:

ورد في أحد أساطير بدء الخلق عند الهنود القدماء (أن الإله «براجاباتي» هو في نفس الوقت خالق وخلق... فاشتقاق إلى التكثر وتمناه ...)(٤).

وورد في أسطورة ثانية أن (جميع الأشياء إلهية لأن «بشن» جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها وجعله ماء ليغذيهم...)(٥).

أما الأسطورة الثالثة عن بدء الخلق عند الهنود القدماء فهي تتلخص بأن «براهما» أوجد جميع الموجودات من ذاته وأول موجود هو الإنسان (حتى أدرك - برهما - أنه هو هذا الخلق نفسه... لأنه أخرجه

١- تقدم ص٢٥٨.
٢- تقدم ص٢٥٨.
٣- تقدم ص٢٥٨.
٤- تقدم ص٢٤١.
٥- تقدم ص٢٤٢.

من نفسه)(١).

ب- بداية الخلق عند الصوفية:

يستدل الصوفية على بدء الخلق بحديث موضوع يروونه عن الله عز وجل وهو: (كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني)(٢) ولعله من وضع الصوفية.

ويقول ابن عربي عن بدء الخلق: (لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه... فكان آدم..)(٣).

وقال: (... وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق...)(٤).

وقال: (كانت الخلافة لآدم... لكون الله خلقه على صورته)(٥).

وانتقلت خصائص آدم إلى بنيه وكان الكامل منهم هو محمد ﷺ لكمال صورة الله فيه ولكمال جميع أسماء الله تعالى وصفاته فيه فـ (الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك...)(٦).

وحقيقة الإنسان الكامل موجودة قبل آدم وهو ما يسمى «الحقيقة المحمدية» يقول ابن عربي: (بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية... ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء...

١- تقدم ص٢٤٣.
٢- تقدم ص٢٧٥.
٣- تقدم ص٢٧٦.
٤- تقدم ص٢٧٧.
٥- تقدم ص٢٧٧.
٦- تقدم ص٢٨٠.

فلم يكن أقرب إليه قبولا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ... فكان وجوده من ذلك النور الإلهي... وعين العالم من تجليه...)(١).

٣- وحدة الأديان عند كليهما:

أ- عند فلاسفة الفيدانتا:

يقول ول ديورانت عن وحدة الأديان في فلسفة الفيدانتا: (يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، ويركع أمام أي إله... إنه سيقدس الكون نفسه، على أنه الكائن الأعلى...)(٢).

ومن الداعين لوحدة الأديان الفيلسوف الهندي «راماكرشنا» وذلك نتيجة لمذهبه في وحدة الوجود إذ (أن الله روح تجسد في الناس جميعا ...)(٣).

لذا دعا أتباعه إلى (أن كل الديانات خير وكل منها طريق يؤدي إلى الله...)(٤).

ب- وحدة الأديان عند الصوفية:

يفسر الصوفية قول الله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾(٥) بمعنى حكم وقدر أزلا أن لا يعبد إلا الله و(ما حكم الله بشيء إلا وقع... والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه...)(٦).

يقول ابن عربي :

١- تقدم ص٢٧٩.
٢- تقدم ص٢٤٣.
٣- تقدم ص٢٤٤.
٤- تقدم ص٢٤٤.
٥- سورة الإسراء الآية ٢٣.
٦- تقدم ص٢٨٣.

عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه(١).

وقال أيضا:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن(٢).

ويقول ابن الفارض:

وإن خر للأحجار في البد عاكف   فلا وجه للإنكار بالعصبية(٣).

إذ كل معبود وإن كان صنما فهو أحد صور الله ومظاهره فلا ينكر من يعتقد بوحدة الوجود فكل شيء إلهي.

يقول عبد الكريم الجيلي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾(٤).: (يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة...)(٥).

وقال عبد الكريم الجيلي أيضا:

(فما في الوجود شيء إلا وقد عبده ابن آدم وغيره من الحيوانات كالحرباء فإنها تعبد الشمس وكالجعل يعبد النتانة وغيرهما من أنواع الحيوانات فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى...)(٦).

وهكذا سار مشايخ الصوفية على طريق الفلسفة الفيدانتية في القول بوحدة الوجود وفي نظرتهم لبدء الخلق الذي هو أساس القول بوحدة الوجود عند كليهما وبنتجتها وحدة الأديان .

١- تقدم ص٢٨٣.
٢- تقدم ص٢٨٤.
٣- تقدم ص٢٨٤.
٤- سورة طه الآية ١٤.
٥- تقدم ص٢٨٥.
٦- تقدم ص٢٨٧.

الفصل الخامس : فلسفة أسفار الأوبانيشاد وتأثر التصوف بها.

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : فلسفة أسفار الأوبانيشاد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : غاية فلسفة الأوبانيشاد

المطلب الثاني: وسيلة فلسفة الأوبانيشاد لتحقيق الاتحاد

المطلب الثالث: سرية تعاليم فلسفة الأوبانيشاد

المبحث الأول: فلسفة أسفار الأوبانيشاد

لقد عرفنا فيما سبق(١) أن كلمة أوبانيشاد بمعنى: جلس بإزاء. وأن الأوبانيشاد هي الأقسام الختامية من أسفار الفيدا ولها أهمية قصوى في الفكر الفلسفي الهندي إذ هي أسرار ومشاهدات كبار البراهمة الهندوس الذين يسعون لتحقيق غايتهم وهي الخلاص التام من تناسخ الأرواح عن طريق الاتحاد بالإله.

ولقد كان تناسخ الأرواح حلا - في نظرهم - لمعضلة قانون الجزاء «الكارما» ولكن حصلت مشكلة أخرى وهي: إلى متى يحصل هذا التناسخ؟ وهل له نهاية سعيدة تخلص المرء من العودة مرة أخرى لهذه الدنيا أم لا؟

هذه المشكلة ابتدعوا لها حلا يزعم أن هناك مرحلة بعد التناسخ هي اتحاد النفس الإنسانية - الأتمان(٢)- مع النفس الجامعة - برهمان - وبذلك تحل المشكلة كما يتصورون.

ومما يدل على مدى قلق العقلية الهندوسية وخوفها من تناسخ الأرواح ما أورده ول ديورانت عنهم بقوله: (تقرأ في سفر «ميترني» من

١- تقدم ص١٦٢.

٢- أتمان بمعنى روح العالم أي الارواح المنتشرة في كل حي في العالم يقول د/ محمد غلاب (ومعنى هذه الكلمة ـ الأتمان ـ: الجوهر اللاشخصي وهذا الجوهر هو في كل كائن حي...) راجع الفلسفة الشرقية ص١٠٥. ويقول ول ديوارنت: (اشتقاق هذه الكلمة ـ أتمان ـ موضع شك فيظهر أن معناها في الأصل نفس ثم أصبح معناها الجوهر الحيوي ثم أصبح الروح. و"براهمان" معناها هنا روح العالم غير المشخصة. ويجب تمييزها من لفظة "براهما" الذي هو أكثر منها تشخصا، وهو أحد الثالوث الإلهي "براهما وفشنو وشيفا" كما يجب تمييزها من "برهمي" الذي تدل على العضو في طبقة الكهنة، ومع ذلك فليس التميز بين اللفظتين الأولين بملحوظ دائما فقد تجد براهما مستعملة بمعنى براهمان) راجع قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٤٧.

أسفار يوبانشاد عن ملك خلّف ملكه وضرب في الغابة متقشفا زاهدا، لعل عقله بذلك أن يصفو ليفهم، فيجد حلا للغز هذا الوجود، وبعد أن قضى الملك في كفارته ألف يوم، جاءه حكيم «عالم بالروح» فقال له الملك: «أنت ممن يعلمون طبيعة الروح الحقيقية، فهلا أنبأتنا عنها؟» فقال الحكيم منذرا: «اختر لنفسك مآرب أخرى» لكن الملك يلح، ويعبر عن ضيقه بالحياة، وخوفه من العودة إليها بعد موته ذلك الخوف الذي تمتد جذوره في كل ما تضطرب به رؤوس الهندوس من خواطر وأفكار)(١).

ويبين مدى انزعاج الهنادكة من التناسخ هذا النص من الفيدا: (سأغوص إلى حيث هلاك النفس والموت الأبدي حتى لا يحين يوم الحساب فيجدني قائما غير منعدم وعندئذ يمسكون بي ويناولونني إلى «نفسي» من جديد)(٢).

وبسبب هذا الخوف من العودة إلى الحياة من جديد - تناسخ الأرواح - ابتدع الفلاسفة الهنود كما قلنا فلسفة تزعم اتحاد النفس الإنسانية «الأتمان» مع روح العالم أو النفس الجامعة «براهمن» فكان ذلك حلا للمعضلة التي طالما أقلقت الهنود. ولذا كان هذا الاتحاد غاية عند فلاسفة الأوبانيشاد.

المطلب الأول: غاية فلسفة الأوبانيشاد

عرفنا فيما سبق أن الاتحاد ببراهمان هو الحل لمشكلة تناسخ الأرواح وبما أن الاتحاد فيه الخلاص النهائي من تكرار الحياة وما فيها

١- قصة الحضارة المجلد الأول ج٣ ص٥٤.

٢- المرجع السابق ص٢٧٤.

من شقاء وبؤس لذا فهو الغاية القصوى لفلاسفة الأوبانيشاد فهم يعتقدون أن أرواح الكائنات تعود في النهاية إلى مصدرها الأول.

يقول الدكتور علي وافي: (تقرر العقيدة البرهمية أن روح كل كائن تعود في نهاية مطافها إلى مصدرها الأول الذي نشأت منه وهو الله. والإنسان أحد هذه الكائنات، فيعرض له ما يعرض لها، وروحه قطرة من نور الله انفصلت عن الله إلى أجل محدود، واتصلت به، ثم تتصل بعده بكائن آخر وآخر وهكذا على طريق التناسخ وتجوال الروح، ثم تعود في النهاية إلى الله متى جاء الأجل كالقطرة من الماء العذب، تصعد بخارا، وترقى في السماء، وتنتقل من جهة إلى جهة، وقد تتحول إلى قطع من الثلج أو البرد أو غير ذلك، ثم تسقط على قمم الجبال وتجري في الأنهار، ثم ترجع في نهاية مطافها إلى البحر الذي انفصلت عنه في أول الأمر أو كالهواء الحبيس في قدح مقلوب - حسب تشبيه أسفارهم نفسها - يظل منفصلا عن الهواء الخارجي وإن كان منه، حتى يتحطم القدح، وحينئذ يزول الفاصل بينهما ويتحدان)(١).

وينقل لنا ول ديورانت أيضا قصة ملك يتلقى تعاليم الأوبانيشاد من حكيم هندي فيقول: (فهذا هو «جاناكا» ملك «الفيديها» يتوسل إلى «ياجنافاليكا» أن ينبئه كيف يمكن التخلص من العودة إلى الولادة من جديد، فيقول: إذا اقتلع الإنسان بالتزهد كل شهوات نفسه، لم يعد هذا الإنسان فردا جزئيا قائما بذاته، وأمكنه أن يتحد في نعيم أسمى مع روح العالم، وبهذا الاتحاد يخلص من العودة إلى الولادة من جديد، وهنا قال له الملك الذي غلبته حكمة الحكيم على أمره، قال: «أي سيدي الكريم، إني سأعطيك شعب الفيديها وسأعطيك نفسي لنكون لك عبيدا».

١- الأسفار المقدسة ص١٥٩و ١٦٠.

وإنها لجنة صارمة تلك التي يعدها «باجنافالكيا» ذلك الملك المتبتل، لأن الفرد هناك لن يشعر بفرديته، بل كل ما سيتم هناك هو امتصاص الفرد في الوجود، هو عودة الجزء إلى الاتحاد بالكل الذي انفصل عنه حينا من الدهر، «فكما تتلاشى الأنهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماءها وأشكالها، فكذلك الرجل الحكيم إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى في الشخص القدسي الذي هو فوق الجميع»(١).

وهكذا فالاتحاد مع روح العالم «براهمان» هو الهدف والغاية التي يسعى إليها فلاسفة الأوبانيشاد.

وينقل لنا فؤاد محمد شبل نصا من الأوبانيشاد يظهر به غايتها وهو: (تتجه جميع الطيور صوب الشجرة التي خصها الأسمى مقرا لها وبالتالي تئوب جميع الأشياء إلى كنفه». ... «إن تحقيق التوحد مع الله هو مثل الإنسان الأعلى، وثمة فارق بين الوعي البشري والشعور الغير البشري مداره أن غير البشر ينشدون اللامتناهي. لكن للإنسان وحده - دون بقية المخلوقات - فكرة عن النهاية، إذ منحته التجارب التي مر بها إحساسا بتدبير الكون العظيم ومنهجه. فالإنسان وحده يلمس استدعاء اللامتناهي له، ولذلك يرتقي شعوريا ويستعد لتلبية نداء السماء له بالتوحد مع الله.

وهكذا ، فإن المطلق هو الغاية التي تنشدها الذات المتناهية)(٢).

هذه هي «الغاية» التي يسعى لها فلاسفة الأوبانيشاد وهي «الاتحاد» مع الله.

١ـ قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص٥٠.
٢ـ شانكارا أبو الفلسفة الهندية ص٣٦.

المطلب الثاني: وسيلة فلسفة الأوبانيشاد لتحقيق الاتحاد:

لما كانت غاية فلسفة الأوبانيشاد هي الاتحاد بـ «براهمان» والخلاص بذلك من تناسخ الأرواح فعلى هذا يجب أن تكون وسيلة الاتحاد أمرا ليس له علاقة بالأعمال الصالحة والزهد والرياضة النفسية، إذ كل ذلك يحتاج إلى حياة أخرى يحصل الجزاء فيها على هذه الأعمال.

أما الوسيلة الموصلة لتحقيق الاتحاد فهي: معرفة إمكان الاتحاد بين النفس «أتمان» والروح الكلية «براهمان».

يقول ول ديورانت: (إن أعمال الخير لا تهيء للإنسان خلاصا، لأن أعمال الخير إنما تكون ذات قيمة أو معنى في عالم المكان والزمان، ولا يأتي بالخلاص إلا معرفة القديس، وما الخلاص إلا في إدراك الاتحاد بين النفس والكون، «أتمان» و «براهما» ، أي الروح والله، وامتصاص الجزء في الكل، ويستحيل أن تقف دورة حلول الروح في أجساد جديدة إلا إذا تم هذا الامتصاص، لأنه عندئذ سيتبين أن الروح الجزئية والشخصية المفردة، التي تصيبها عودة التجسد، وهم ليس له وجود ويقول شانكارا(١) «إنه إذا ما عرفت وحدة أتمان وبراهما اختفت على

١- شنكرا أو شانكارا ولد بناحية "كالاداي" في منطقة "مالابار" عام ٧٨٨م تقريبا وتوفي عام ٨٢٠م عن اثنين وثلاثين سنة. وهو من طائفة البراهما أحاط بجميع أسفار الفيدا وأخذ يتجول في شبه القارة الهندية يلقي الدروس ويناقش المفكرين ويناظر أصحاب المدارس الفكرية المختلفة. ولقد آلى على نفسه أن يوفق بين التطورات الفكرية لعصره ونصوص المتون والمأثورات العتيقة ولقد كانت شروح فلاسفة الفيدا ركيزة فكرية له وفي مقدمتهم "بادارايانا" في القرن الثاني قبل الميلاد وهو مؤلف سفر "براهمان".... راجع كتاب شانكارا أبو الفلسفة الهندية ص٧ وما بعدها.

الفور الروح الجزئية واختفى براهما باعتباره خالقا)(١).

ويقول محمد غلاب معبراً عن مذهب فلاسفة الاوبانيشاد: (أن الطقوس الدينية لا تصلح لأن تكون وسيلة للنجاة كما كان القدماء يعتقدون وكذلك الزهد واعتزال الحياة العامة ليس لهما أية قيمة في تحقيق هذه الغاية - الخلاص - وإنما الوسيلة الناجعة الموصلة حقا إلى الخلاص من الألم والفوز بالسعادة هي معرفة أن (براهمان) هو في كل شيء، وأن كل شيء هو (براهمان)(٢).

فإذا عرف المرء أن «براهمان» هو الروح الجامعة السارية في الكون وأن في كل شيء جزء من هذه الروح، وعرف أيضا إمكانية اتحاد الجزء بالكل فعند ذلك يمكن حصول الاتحاد.

ولكن لماذا يصر هؤلاء الفلاسفة على المعرفة؟ وما مرادهم بالمعرفة هذه؟

يقول الدكتور محمد غلاب في ذلك: (لما كانت هذه المدرسة قد أسست تعاليمها على أن عالم الظاهر لا يساوي شيئا كما أسلفنا فقد احتقرت المعرفة الظاهرية واستخفت بالتجربة والمشاهدات إلى أبعد حدود الاستخفاف وأعلنت أن المعرفة الوحيدة الجديرة بالإجلال هي معرفة الحق الأعلى أو هي ما كان موضوعها الحقيقة الإلهية، وأنها لا تجيء إلا عن طريق الإلهام البصيري الذي يتوصل إليه بالتنسك والرياضة

١- قصة الحضارة المجلد الاول الجزء الثالث ص٢٧٤و ٢٧٥.

٢- الفلسفة الشرقية ص١٧٥و ١٧٦.

والخلوص من المادة)(١).

فمعرفة الحقيقة الإلهية - بزعمهم - هي التي تؤدي بصاحبها إلى النجاة وذلك هي معرفة أن العنصر الإلهي موجود في جميع الذوات لذا يجب أن يعود هذا العنصر إلى أصله ويتحد به.

يقول الدكتور محمد غلاب عن ذلك: (يرى هذا الفيلسوف - شانكرا - أن العالم صدر عن الله بطريق الانبثات، وهو يعود إليه بطريق الجذب وهذه فكرة قديمة سبق بها الأولون هذا الفيلسوف بزمن بعيد، ولكنها أخذت تتطور بين مباحث هذه المدرسة فقررت أن هذا العالم الظاهر ليس هو حقيقة الإله وإنما هو كائن أدنى محدث، ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الإلهية، ولهذا يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجي الذي يشبه غيره في شيء ويختلف عنه في شيء، والذي يولد ويموت ويأكل ويشرب ليس في الحقيقة شيئا مذكورا، وإنما الذي يجب أن ينظر إليه في شخصه هو الحقيقة الإلهية)(٢).

المطلب الثالث: سرية تعاليم فلسفة الأوبانيشاد

بعد أن عرفنا غاية فلسفة أسفار الأوبانيشاد وهي اتحاد النفس الإنسانية الخاصة «أتمان» بالروح العامة «براهمان»، وأن الوسيلة الموصلة لهذا الاتحاد هو: بمعرفة أن الروح العامة «براهمان» سارية في جميع الموجودات - أي وحدة وجود حلولية - وهي أصل الأرواح

١- المرجع السابق ص١٧٧.
٢- المرجع السابق ص١٧٦.

ومعرفة أن هذه الأرواح يمكن أن تعود إلى أصلها وتتحد به.

فبالمعرفة وحدها يمكن الاتحاد وبدونها لا يتحقق ذلك.

وبما أن هذه المعرفة - بزعمهم - أمر لا يتيسر للعوام وأمثالهم فهمه لذا اعتبر فلاسفة الأوبانيشاد أن هذه المعرفة خاصة بهم يجب سترها وإخفاؤها عن سواهم فأصبحت بذلك من التعاليم الفلسفية السرية.

إن معنى أوبانيشاد الحرفي جلس بإزاء أو بالقرب أي (بالقرب من معلم لتلقي العلم. وقد أصبحت - كلمة الأوبانيشاد - تعني أننا نتلقى من المعلم ضربا من العقيدة الخفية تعاوننا على الانفلات من الضلال والدنو من الحقيقة)(١).

ويقول جان فيليوزات: (إن تعاليم الأوبانيشاد اعتبرت وكأنها سرية ولكنا نرى أن هذه الأسرار تفشى لمن هم أهل لفهمها دون ما نظر إلى الأصل أو إلى الطبقة... والتعليم الذي تتميز به الأوبانيشاد هو التعليم المستقى من تناغم الأشياء وعلاقتها فيما بينها، علاقات تخفى على غير العارف - ولهذا توصف بأنها سرية - ولكنها ظاهرة للعلماء)(٢).

أما علة كون هذه التعاليم سرية فهي اعتقادهم أن الفلاسفة هم أهل المعرفة الحقة وهم أعلى أفراد الإنسان وإن كانوا من طبقة حقيرة.

يقول ول ديورانت عن علة سرية التعاليم في فلسفة الأوبانيشاد: (إنها لحكمة من شانكارا أن يحصر الجانب الخفي من مذهبه في الفلاسفة وحدهم لأنه لا يمكن لمجتمع أن يعيش بغير قانون إلا مجتمع من الفلاسفة وكذلك لا يستطيع أن يعيش فوق الخير والشر إلا مجتمع من

١ـ شانكارا أبو الفلسفة الهندية ص١٥.

٢ـ فلسفات الهند ص١٢و ١٣.

الإنسان الأعلى...)(١).

وبعد هذا العرض لفلسفة أسفار الأوبانيشاد فهل قال الصوفية بما قال به هؤلاء الفلاسفة من الاتحاد والسرية في التعاليم؟ هذا ما سنعرفه في المبحث الآتي إن شاء الله.

١- قصة الحضارة المجلد الأول الجزء الثالث ص٢٧٥.

المبحث الثاني : الاتحاد عند الصوفية وتأثره بفلسفة الأوبانيشاد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : غاية المعرفة عند الصوفية.

المطلب الثاني: سرية المعرفة الصوفية.

المطلب الثالث: بيان تأثر الصوفية بفلسفة الأوبانيشاد.

المبحث الثاني: الاتحاد عند الصوفية وتأثره بفلسفة الأوبانيشاد:

اتبع الصوفية بقولهم بالاتحاد فلاسفة الأوبانيشاد حيث ساروا على طريقهم واقتفوا أثرهم، وأول من أشار إلى تأثر الصوفية بالفلاسفة الهنود وبالذات بالقول بالاتحاد هو أبو الريحان البيروني فقد قال رحمه الله تعالى: (وإلى طريق «باتنجل» - أي في الاتحاد - ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها عنك فلا يبقى مشير ولا إشارة. ويوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد كجواب أحدهم عن الحق: وكيف لا أتحقق من هو «أنا» بالإنية و «لا أنا» بالأينية، إن عُدت فبالعودة فُرِّقْتُ وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت، وكقول أبي بكر الشبلي: اخلع الكل تصل إلينا بالكلية فتكون رلا تعون إخبارك عنا وفعلك فعلنا، وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل بمن نلت ما نلت: إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو، وقالوا في قول الله تعالى ﴿فقلنا اضربوه ببعضها﴾(١): إن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيى بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسما لا حقيقة له وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات، وقالوا: إن بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور فلما وصلوا إلى

١- سورة البقرة الآية ٧٣.

مقامات النور لم يكن لهم رجوع)(١).

فالصوفية قد ساروا في القول بالاتحاد على طريق الفكر الهندي الداعي إلى الخلاص عن طريق الاتحاد بـ «براهمان» علما أن القول بالاتحاد قد وجد عند متصوفة الأديان الأخرى.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (أحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر كلها توجد في أنواع التصوف الأخرى؛ أما هذا التبادل في الأدوار بين العبد والحق والإذن له بالتعبير بصيغة المتكلم فهو العنصر الجديد حقا في التصوف الإسلامي.

ويمكن تفسيره على أساس أن الهوة وقد بعدت كل البعد بين الله والعبد ... وقد جاءت الشريعة بالعلو في الفارق بين المخلوق والخالق، فلتأت الحقيقة والطريقة بالغلو في التوحد بين العبد والمعبود)(٢).

وأول من بذر بذرة الاتحاد عند الصوفية هو أبو يزيد البسطامي يقول عنه فريد الدين العطار: (إنه كان من أهل خرسان وكان جده زرادشتيا وشيخه في التصوف كرديا. ويقال: إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها «مراقبة الأنفاس» والتي وصفها هو بأنها «عبادة العارف بالله»)(٣).

وتسمية أبي يزيد هذه تدعونا إلى مقارنة العارف والمعرفة عند الصوفية وغايتهم منها، بما عند فلاسفة الأوبانيشاد في ذلك.

١- تحقيق ما للهند من مقولة ص٦٢.

٢- شطحات الصوفية ص١٨-١٩.

٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٧٥ نقلا عن تذكرة الأولياء ج١ ص١٦٢.

المطلب الأول: غاية المعرفة عند الصوفية:

غاية التصوف والهدف منه هو حصول «المعرفة» فلذا يسمى من يصل إلى نهاية الطريق الصوفي «عارفا».

يقول ابن خلدون في مقدمته: (... ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد(١) والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة)(٢).

وبما أن «المعرفة» هي غاية التصوف، فما هي هذه «المعرفة»؟ وما الغاية منها؟ يتبين لنا معنى «المعرفة» عند الصوفية والغاية منها حين نطلع على أقوال كبار مشايخ الصوفية عنها فمن ذلك قول الجنيد: (المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه. قيل له: زدنا، قال: هو العارف وهو المعروف)(٣).

وقال أبو يزيد البسطامي: (أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق ويجري فيه جنس الربوبية)(٤).

ومن هذين النصين يظهر لنا أدنى صفة للعارف وأعلى صفة له وهي أن يكون العارف هو المعروف - أي أن يتحد العارف بالله - ولذا لما سئل الجنيد عن العارف قال: (لون الماء لون الإناء)(٥).

وقال أبو يزيد البسطامي: (للخلق أحوال، ولا حال للعارف؛ لأنه

١- عرفنا فيما سبق مراد الصوفية في التوحيد وهو "وحدة الوجود" راجع ص...
٢- مقدمة ابن خلدون ص٢٩٥.
٣- التعرف لمذهب أهل التصوف ص٨١.
٤- النور من كلمات أبي طيفور ص١٤٤.
٥- التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٦٤.

محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره(١)، وغيبت آثاره بآثار غيره)(٢).

وأورد القشيري قول رويم: (المعرفة للعارف إذا نظر فيها تجلى له مولاه)(٣).

وقال الشبلي وقد سئل عن المعرفة: (أولها الله تعالى، وآخرها ما لا نهاية له)(٤).

ويقول الغزالي: (... والعارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق،... وانتفت منهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شاني، وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله)(٥).

وحال الصوفية كحال فلاسفة الأوبانيشاد لا يرون أن للطاعات وأعمال البر طريقا إلى المعرفة بل يرونها عائقا عن حصول «المعرفة» فقد قال أبو يزيد البسطامي: (اطلع الله على قلوب أولياءه: فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفا فشغلهم بالعبادة)(٦).

وقال أيضا: (لم أر من الصلاة إلا نصب البدن ولا من الصوم إلا

١- يقول المحققان الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف في هذه الجملة: (فنيت هويته بهوية غيره) أي وجوده في وجود الله. راجع هامش رقم ٣ في ص٦٠٣ الرسالة القشيرية ج٢.

٢- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٠٣.

٣- المرجع السابق ج٢ ص٦٠٤.

٤- المرجع السابق ج٢ ص٦٠٢.

٥- مشكاة الأنوار ص١٢٢.

٦- النور من كلمات أبي طيفور ص١٧٢.

جوع البطن)(١).

أما أعمال الصوفية من صلاة وصيام وغيره فهي عبارة عن عادة لا عبادة يرجون بها مغفرة الله وجناته بل ليخفوا بها مذهبهم كما قال ابن الفارض:

ولكن لصد الضد عن طعنه على عُلا أولياء المنجدين بنجدتي
رجعت لأعمال العبادة عادة وأعددت أحوال الإرادة عدتي(٢)

وابن الفارض هنا يعترف بأنه قطع العبادات ثم رجع إليها كعادة متبعة لصد أضداده من المسلمين عن الطعن فيه وفي أمثاله.

ويقول الغزالي مبينا الهدف من العبادات عند الصوفية العارفين: (قال العارفون ليس خوفنا من نار جهنم، ولا رجاؤنا للحور العين، وإنما مطلبنا اللقاء ومهربنا من الحجاب فقط وقالوا من يعبد الله بعوض فهو لئيم كأن يعبده لطلب جنته أو لخوف ناره)(٣).

وهكذا يظهر أن غاية الصوفية هي «المعرفة» وأن غاية «المعرفة» هي معرفة الوصول إلى الاتحاد المطلق - أي وحدة الوجود -.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (يتميزون فيما يتعلق بالقول بوحدة الوجود، بأنهم يهدفون أساسا ومنذ البداية إلى الوصول إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل

١- المرجع السابق ص١٢١.
٢- ديوان ابن الفارض ص٣٩.
٣- إحياء علوم الدين ج٤ ص٢٧.

في الكل، وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية)(١).

ويقول في موضع آخر: (والحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين:

١- التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

٢- إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله)(٢).

ولقد بالغ كبار الصوفية في القول بوحدة الوجود حتى قالوا إن الموجودات - غير الله - وهم لا حقيقة إذ كلها مظاهر لله كما قال شانكارا فهذا ابن عطاء الله السكندري يقول: (ما حجبك عن الله موجود معه، إذ لا شيء معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه)(٣).

إذن فمعرفة الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - هو غاية التصوف الذي يجاهد الصوفية للوصول إليه، وبما أن ذلك مخالف لتعاليم الإسلام لذا نراهم يخفونه ويسترونه ويعتبرونه سرا لا يكشف إلا لأهله من الصوفية وهذا ما سنعرفه في المطلب الآتي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: سرية المعرفة الصوفية:

عرفنا في المطلب السابق أن المراد بـ «المعرفة» عند الصوفية هو معرفة الاتحاد المطلق - وحدة الوجود - ولأن ذلك مخالف لتعاليم الإسلام لذا اعتبروا تلك «المعرفة» سرا يجب إخفاؤه عن غيرهم، كما

١- تاريخ التصوف الإسلامي ص٣٢.
٢- المرجع السابق ص١٨.
٣- إيقاظ الهمم ص٢٥٣.

اعتبر فلاسفة «الأوبانيشاد» أن لفلسفتهم سرا يجب إخفاؤه عن غيرهم.

علما بأن السر المخفي عند كلا الطائفتين واحد، وهو أن الوجود وهم وخيال إلا إذا نظر إليه من ناحية الحقيقة الإلهية السارية فيه.

يقول ابن عربي:

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة (١).

ويقول محمود أبو الفيض المنوفي:

وكن كاتما للسر عن غير أهله ولا تفشه إلا لأهل البصيرة (٢).

فقوله هذا مشابه لقول الفلاسفة بعدم إفشاء السر إلا للفلاسفة وبما أن سرهم هذا - وحدة الوجود - ردة في الدين الإسلامي لذا حاولوا إخفاءه لأنهم سيقتلون إن أظهروه كما قتل الحلاج والسهروردي المقتول وغيرهما وكُفِّر كثير من الصوفية.

قال ابن خلدون: (قتل الحلاج بفتوى أهل الظاهر وأهل الباطن، أهل الشريعة وأهل الحقيقة، لأنه باح بالسر، فوجبت عقوبته وممن أفتى بقتله الجنيد والشبلي، غيرةً على السر أن يفشى لغير أهله. فالواجب كتم الأسرار، وإظهار شريعة النبي المختار)(٣).

فالواجب عندهم كتم الأسرار وإظهار شريعة النبي المختار ظاهرا فقط ذلك أن الأسرار المكتومة مخالفة للشريعة الإسلامية الظاهرة.

١- فصوص الحكم ج١ ص١٥٩.
٢- جمهرة الأولياء وإعلام أهل التصوف ص٣٢٢.
٣- الفتوحات الإلهية ص٣٤٦-٣٤٧.

يقول شاعرهم:

طريقتنا أن نحفظ الشرع ظاهرا

وهذا هو السر الخفي المطلسم[1].[2].

وقال ابن عجيبة: (ثم هؤلاء الجهال (أي علماء الظاهر) لم يقنعوا بالإنكار، حتى كفّروا من قال بشيء من ذلك (أي من ذلك السر). كما قال ابن البنا السرقسطي:

وكفروا وزندقوا وبدعوا

إذا دعاهم اللبيب الأورع

قلت - أي ابن عجيبة - هذا من الحرمان، وعلامة الخذلان، إذا دعاهم أحد إلى التحقيق، قالوا: إنه زنديق. وإذا خرق عوائد نفسه في دواء قلبه، قالوا: إنه صاحب بدعة. وهذا كله حجاب وستر لأوليائه، فإذا سمع المريد شيئا من ذلك فليطب نفسا، فتلك عناية به، نعم، ينبغي أن يجزم نفسه في ستر السر الذي عنده، فإن أفشى شيئا من ذلك فسيف الحلاج فوق رأسه)[3].

وعلى هذا فلو لم تكن هذه الأسرار من الكفر البواح لم يقتل قائلها كما قتل الحلاج بحد الشرع وبحد التصوف لأنه أفشى سرهم المكتوم.

ولكن كيف لنا أن نعرف هذا السر وهم يكتمونه عن غير أهله؟

فالجواب عن ذلك أنهم قالوا بوحدة الوجود تصريحا وتلميحا أما

١- ورد في المعجم الصوفي ص٩٨٤ في معنى مطلسم: (المطلسم من الطلسم كلمة أعجمية يستعملها العرب بمعنى الخفاء والكتم، وطلسم مقلوبة حروفه مسلط والمسلط: الرصد، أي مخفي مرصود بالمهالك الردية) بتصرف.

٢- الكشف عن حقيقة الصوفية ص٧٤ نقلا عن المجموعة النادرة ص٢٨٨.

٣- الفتوحات الإلهية ص٤٢٧.

التصريح فحينما كان للتصوف شوكة في المجتمع بعد أن فشى الجهل بين المسلمين فلم يخش الصوفية من مخالفيهم إذ الصولة والقوة كانت لهم، أما حين تزول القوة عنهم فإنهم يستخدمون التلميح بـ «الإشارة» و «الرمز» في تناقل هذه العقيدة فيما بينهم، إذ لا يكاد يفهم إشاراتهم ورموزهم إلا من تمرس في قراءة كتبهم ومعرفة عقائدهم ودلالات مصطلحاتهم.

ويقول ابن عربي:

وأسراري قراءة مبهمات مسترة بأرواح المعاني
فمن فهم «الإشارة» فليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني(١).

ويقول ابن عجيبة أيضا: (فإذا انفرد القلب بالله وتخلص مما سواه فهم دقائق التوحيد وغوامضه التي لا يمكن التعبير عنها وإنما هي رموز وإشارات لا يفهمها إلا أهلها ولا تفشى إلا لهم، وقليل ما هم، ومن أفشى شيئاً من أسرارها مع غير أهلها فقد أباح دمه وتعرض لقتل نفسه كما قال أبو مدين:

وفي السر أسرار دقاق لطيفة تراف دمانا جهرة لو بها بحنا

وقال آخر:

ولي حبيب عزيز لا أبوح به أخشى فضيحة وجهي يوم ألقاه

وهذه الأسرار هي أسرار الذات وأنوار الصفات التي تجلى الحق

١- كتاب الإسرا باب سفر القلب ص٤.

بها في مظهر الأكوان...)(١).

فخوفهم من القتل ردة جعلهم يوصون بعضهم بكتم السر وعدم إفشائه إلا لأهله العارفين لرموزه وإشاراته الذين وصلوا إلى درجات عالية في التصوف كل ذلك من أجل التقية كما قال ابن الفارض:

أخالف ذا في لومه عن تقىً كما
أخالف ذا في لومه عن تقية(٢).

وقال الغزالي في ذلك أيضا:

إذا كان قد صح الخلاف فواجب
على كل ذي عقل لزوم التقية(٣).

وقال عبد الكريم الجيلي عن رمزه:

لي في الغرام عجائب	وأنا وريك ذو العجائب
قطبي يدور على رحى	فلك تدور به الغرائب
«رمزي» الذي لي في الهوى	أعيا قراءة كل كاتب
أظهرته بعبارة	دقت فلم تفهم لصائب
عرضته لوحته	صرحته بين الحبائب
فزويت عنه عينهم	ورويت منه كل شارب
وغرسته فجنيته	وخبأته بين الترائب
أبديته وكتمته	والله عن كل الحبائب(٤).

ويقول ابن البنا السرقسطي في قصيدته «المباحث الأصلية»:

١- إيقاظ الهمم ص٤٩.
٢- ديوان ابن الفارض ص٣٦.
٣- النفحات النزالية ص١٤٩.
٤- الإنسان الكامل ص١٦.

فكلم الناس بكل رمز وألغز التعبير أي لغز (١).

وقال أبو العباس بن عطاء:

إذا أهل العبارة سائلونا أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عنه ترجمة العبارة
ونشهدها وتشهدنا سرورا له في كل جارحة إثارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى كأسر العارفين ذوي الخسارة (٢).

وهذا السر الذي يتواصون بكتمانه هو الاتحاد العام - وحدة الوجود -

فهذا الجنيد يقول للشبلي: (نحن حبرنا هذا العلم تحبيرا، ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ.

فقال: أنا أقول، وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري)(٣).

فالشبلي هنا بزعمه هو القائل وهو السامع فلا أحد غيره وهذا هو الاتحاد الذي يخفونه ويخرج من فلتات لسانهم ويسمونه شطحا حتى لا يؤاخذوا عليه - بزعمهم - بحكم الشرع.

ونقل الطوسي عن شاعر منهم قوله:

يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهر باطن تجلى من كل شيء لكل شيء (٤).

فسرهم هو المتجلي من كل شيء لكل شيء هو نظرية وحدة الوجود.

يدل على ذلك قول ابن عجيبة وقد كشف سر الصوفية: (وسر

١- الفتوحات الإلهية ص٣٥١.
٢- التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٧.
٣- المرجع السابق ص١٧٢.
٤- اللمع ص٣٠٤.

الربوبية عندك، لأنك كنز مطلسم، فإذا أردت أن تعرفه فارجع لذاتك واعتبر تجد الوجود كله واحدا وأنت ذلك الواحد.

قال الشاعر:

هذا الوجود وإن تعدد ظاهرا وحياتكم ما فيه إلا أنتم)(١).

وسر الربوبية هذا هو الذي قال الغزالي عنه: (وقال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر. وقال بعضهم: للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام)(٢).

فما هي هذه الأسرار التي يكون بإظهارها إبطال النبوة والعلم والأحكام؟

إنها أسرار وحدة الوجود لأن من اعتقدها فلا فرق عنده بين نبي وغيره لأن الجميع يسري فيهم العنصر الإلهي. وهي - وحدة الوجود - بزعمهم حقيقة الحقائق فمن اعتقدها بطل العلم عنده إذ العلم والمعلوم والعالم شيء واحد هو الله - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - وتبطل الأحكام الشرعية عندهم لأنه لا قيمة للأحكام والأعمال أمام هذه المعرفة لذا نراهم يسمون من وصل إلى الإيمان بوحدة الوجود عارفا ويسمون علومها معارف.

يقول ابن عربي: (... ولذلك ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة

١- إيقاظ الهمم ص٥٤.

٢- إحياء علوم الدين ج١ ص١١٩.

النفس فقال: «من عرف نفسه عرف ربه»(١). وقال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾ وهو ما خرج عنك ﴿وفي أنفسهم﴾ وهو عينك، ﴿حتى يتبين لهم﴾ أي للناظر ﴿أنه الحق﴾(٢) من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك)(٣).

ويقول الغزالي: (من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾(٤) لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا، ولا يتصور إلا كذلك... فإذن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه، فإذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا ... ولم يفهموا من معنى قوله «الله أكبر» أنه أكبر من غيره، حاشى لله، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه...)(٥).

وبما أن ليس في الوجود سوى الله فالألوهية - بزعمهم - سارية في كل شيء لذا قال سهل بن عبد الله عندما سئل عن سر النفس: (النفس سر ما ظهر ذلك السر على أحد من خلقه إلا على فرعون فقال: أنا ربكم الأعلى)(٦).

ففرعون بزعمه اكتشف سر النفس الذي هو وحدة الوجود عندهم

١- قال عنه السيوطي: (قال النووي: غير ثابت وقال ابن السمعاني: هو من كلام يحيى بن معاذ الرازي) راجع الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة ص١٨٥ رقم الحديث ٣٩٣.

٢- سورة فصلت الآية ٥٣.

٣- فصوص الحكم ج١ ص٦٩.

٤- سورة القصص الآية ٨٨.

٥- مشكاة الأنوار ص٥٥.

٦- اللمع ص٢٩٩.

لذا قال أنا ربكم الأعلى. وهو على حق عندهم لأنهم يعتبرون ذلك هو سر الصوفية.

المطلب الثالث: بيان تأثر الصوفية بفلسفة الأوبانيشاد.

يظهر تأثر الصوفية بفلسفة الأوبانيشاد فيما يأتي:
١- أن الاتحاد غاية عند كليهما:
أ- غاية فلسفة الأوبانيشاد:
الاتحاد بـ «براهمان» هو الغاية القصوى التي يسعى إليها فلاسفة الأوبانيشاد إذ أن روح كل كائن تعود في نهاية مطافها إلى مصدرها الأول الذي نشأت منه فتتحد معه كقطرة الماء المتبخرة من البحر تعود إلى البحر بعد أن تقطع مراحل طويلة من التحولات(١).

ب- غاية التصوف:
معرفة الاتحاد المطلق - أي وحدة الوجود - والسعي إليه والتحقق به - بزعمهم - هو الغاية القصوى من التصوف كما قال ابن خلدون: (... ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد - أي وحدة الوجود - والمعرفة التي هي الغاية...)(٢).

٢- معرفة الاتحاد عند كليهما:
أ- معرفة الاتحاد عند فلاسفة الأوبانيشاد.

١- تقدم ص٢٨٩.
٢- تقدم ص٣٠٧.

المعرفة - أي معرفة إمكان الاتحاد بين النفس الجزئية «أتمان» والروح الكلية «براهمان» - هي الوسيلة الوحيدة الموصلة لتحقيق الاتحاد.

يقول شانكارا: (إذا ما عرفت وحدة أتمان وبراهما اختفت على الفور الروح الجزئية واختفى براهما باعتباره خالقاً)(١) وعند ذلك يكون ((«براهما» في كل شيء وكل شيء هو «براهما»))(٢).

ب- معرفة الاتحاد عند الصوفية:

المعرفة عند الصوفية هي معرفة الاتحاد المطلق - أي وحدة الوجود - كما قال الجنيد في تعريفه للمعرفة: (المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه. قيل له: زدنا، قال: هو العارف وهو المعروف)(٣).

وكما قال الغزالي: (... والعارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق)(٤).

٣- قيمة الأعمال الصالحة عند كليهما:

أ- قيمة الأعمال الصالحة عند فلاسفة الأوبانيشاد:

(إن أعمال الخير لا تهيء للإنسان خلاصاً، لأن أعمال الخير إنما تكون ذات قيمة أو معنى في عالم المكان والزمان...)(٥).

١- تقدم ص٣٠.
٢- تقدم ص٣١.
٣- تقدم ص٣٠٧.
٤- تقدم ص٣٠٨.
٥- تقدم ص٣٠.

(إن الطقوس الدينية لا تصلح لأن تكون وسيلة للنجاة ...)(١).

ذلك لأن الأعمال الصالحة والطقوس الدينية يجازى عليها الإنسان في هذه الحياة أو في حياة أخرى بعد أن تنتقل روحه إلى جسد آخر - حسب عقيدتهم بتناسخ الأرواح - لذلك لا يحصل على الخلاص النهائي بالأعمال الصالحة بل بشيء آخر ألا وهو «المعرفة».

ب- قيمة الأعمال الصالحة عند الصوفية:

يدل على قيمة الأعمال الصالحة عند الصوفية ما قاله أبو يزيد البسطامي: (اطلع الله على قلوب أوليائه: فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفاً فشغلهم بالعبادة)(٢).

وقوله أيضاً: (لم أر من الصلاة إلا نصب البدن ولا من الصوم إلا جوع البطن)(٣).

ولهذا اعتبر بعض أئمة الصوفية العبادات والطاعات عادة متبعة لا عبادة موصلة للجنة بعد رحمة الله تعالى.

يقول ابن الفارض في ذلك:

ولكن لصد الضد عن طعنه على ... عُلا أولياء المنجدين بنجدتي
رجعت لأعمال العبادة عادة ... واعددت أحوال الإرادة عدتي(٤).

ويقول الغزالي في ذلك أيضاً: (قال العارفون ليس خوفنا من نار جهنم، ولا رجاؤنا للحور العين - أي الجنة وما فيها -... وقالوا: من

١- تقدم ص٣٠١.
٢- تقدم ص٣٠٨.
٣- تقدم ص٣٠٨.
٤- تقدم ص٣٠٩.

يعبد الله بعوض فهو لئيم كأن يعبده لطلب جنته أو لخوف ناره)(١).

٤- السرية عند كليهما:

أ- السرية عند فلاسفة الأوبانيشاد:

تعاليم فلاسفة الأوبانيشاد (اعتبرت وكأنها سرية ولكنا نرى أن هذه الأسرار تفشى لمن هم أهل لفهمها دون ما نظر إلى الأصل أو إلى الطبقة...)(٢).

ب- السرية عند الصوفية:

مما يدل على سرية بعض التعاليم الصوفية قول الجنيد للشبلي: (نحن حبَّرنا هذا العلم تحبيراً، ثم خبأناه في السراديب، فجئت أنت فأظهرته على رؤوس الملأ.

فقال: أنا أقول، وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري)(٣).

وقال أبو مدين عن سرهم الذي يحفونه:

وفي السر أسرار دقاق لطيفة   تراق دمانا جهرة لو بها بحنا(٤).

وقال محمود أبو الفيض المنوفي يحث أتباعه على كتم أسرار الصوفية وعدم إفشائها إلا لخواص الصوفية:

وكن كاتماً للسر عن غير أهله   ولا تفشه إلا لأهل البصيرة(٥).

١- تقدم ص٣٠٩.
٢- تقدم ص٣٠٣.
٣- تقدم ص٣١٤.
٤- تقدم ص٣١٣.
٥- تقدم ص٣١١.

أما سرهم فهو ما نبه عليه شيخهم الأكبر ابن عربي بقوله:

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة(١).

وهكذا ظهر لنا مدى التشابه بين التعاليم الصوفية وتعاليم فلاسفة الأوبانيشاد وبما أن هذه التعاليم الصوفية مخالفة للإسلام وأنها متأخرة زمناً عن تعاليم فلاسفة الأوبانيشاد لذا فالمتأخر متأثر بالمتقدم.

١- تقدم ص٣١٠.

الباب الثالث : الفلسفات اليونانية وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الباب على مدخل وفصلين:

المدخل : تعريف باليونان وفلسفاتهم
وفيه

أولا : تعريف باليونان.
ثانيا: موجز في الفلسفة اليونانية.
ثالثا: طريق وصول الفلسفة اليونانية للمسلمين.

مدخل : تعريف باليونان وفلسفتهم

أولا: تعريف باليونان:

يحسن بالدارس للفلسفات اليونانية أن يلم بعض الإلمام بمعرفة بلاد اليونان وسكانها وعقائد أهلها وعلاقتهم بالشعوب الأخرى حتى يتم تصوره لفلاسفة اليونان وأفكارهم.

١- الموقع :

تقع بلاد اليونان في الجنوب الشرقي من أوربا، يحيط بها البحر الأبيض المتوسط من الغرب والجنوب وبحر إيجة من الشرق أما الشمال فهو مفتوح على جنوب أوربا.

وبما أن البحار تحيط بها من جهاتها الثلاث فهي (كثيرة الجزر وعرة المسالك جميلة المنظر)(١).

٢- الانتماء السكاني:

بما أن بلاد اليونان تقع في جنوب أوربا فإنه يتبادر إلى الذهن من أول وهلة أن أهل هذه البلاد من السلالات الأوربية (ولقد كان اليونان أنفسهم يعتقدون أنهم أصليون في جزرهم والحقيقة أنهم جاءوا من آسيا فهم آريون أو هنديون... ولقد بنوا عدة مدن فكانت هذه المدن

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة ص٧٦.

والمستعمرات مستقلة في السياسة والإدارة ولكنها كانت تؤلف عالما واحدا هو العالم اليوناني، تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين)(١).

٣- عقائد اليونان:

يدين اليونانيون بالوثنية، فقد انتشرت عبادة الأصنام المصنوعة بأيديهم في جميع بلاد اليونان، ويختلف اليونان عن غيرهم من الوثنيين حيث (إنهم لم يتخيلوا العديد من آلهتهم إلا على صورة إنسانية بحتة بكل ما فيها من نقائض، فالآلهة تغش وتخدع وتسطو وتنهب بل وتفسق وتزني بزوجات الآلهة الأخرى وزوجات الإنسان على السواء وليس هناك فارق بين الإنسان والإله إلا أن الإنسان يموت والإله خالد لا يموت بل باستطاعة الإنسان أن يرقى إلى رتبة الآلهة بل قد يكون هناك نصف آلهة وذلك من تزاوج الآلهة بغيرهم فينجبون أنصاف آلهة.

وبسبب هذه الفوضى في تصور الألوهية احتاج المجتمع الإغريقي إلى بضعة قرون قبل أن ترتفع من بين المفكرين والفلاسفة أصوات الاحتجاج على هذه الفوضى كما قال أكسينوفان: (لو استطاعت الخيول والأبقار أن تصور الله، لصورته في صورة الخيول والبقر ...)(٢).

٤- تأثر اليونان بالشعوب الأخرى:

بحكم موقع اليونان الجغرافي واتصالها التجاري مع جيرانها فقد

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص١و٢.
٢- بتصرف عن تاريخ الإنسانية ص٩٨و ٩٩.

تأثرت بمن حولها تأثرا كبيرا وبالذات في علومها وثقافاتها وصناعاتها ونظمها فقد (كان معظم اليونان يعتقدون أن عناصر كثيرة من حضارتهم قد جاءتهم من مصر. وزار مصر كثيرون من عظماء اليونان المشهورين - أمثال طياليس، وفيثاغورس، وصولون، وأفلاطون، ودمقريطس، فأعجبوا أشد إعجاب بعظيم حضارتها وقدمها،...

وكان أثر فينيقية في اليونان لا يزيد عليه إلا أثر مصر نفسها. فقد كان تجار صور وصيدا المغامرون وسيلة طوافة لنقل الثقافة، ونشروا في جميع أقاليم البحر المتوسط علوم مصر والشرق الأدنى، وصناعاتهما، وفنونهما، وطقوسهما الدينية)(١).

ولقد كانت هناك اتصالات بين اليونان والهنود فممن زار الهند من مفكري اليونان (ليكورغوس، وفيثاغورس، وديموقريطس، وفيدون، وأرسطو. ويقال أن أفلاطون أزمع على زيارتها، لكن منعه نشوب الحرب من تنفيذ خطته)(٢).

ويقول المستشرق كوزن عن تأثر اليونانيين بالهنود: («أتينا من الرومان، والرومان من اليونانيين، وأخذ اليونانيون من الشرق لغتهم، وفنونهم، ودينهم... إن الشرق إذن، بنظرنا، هو نقطة انطلاق الفلسفة». والشرق عنده، هو الهند)(٣).

ويقول الدكتور/ محمد إسماعيل الندوي: (كان أفلوطين منشيء المدرسة الأفلاطونية الحديثة مولعا بالفلسفة الهندوكية، وهذا هو السبب في أنه صاحب (غورديان) في مهماته العسكرية ضد ساجور «ملك إيران» في عام ٢٤٢م لكي تتيح له الفرصة للاتصال الشخصي بالهنود من مدارس

١- بتصرف عن قصة الحضارة ج١ المجلد الثاني ص١٢٩ وما بعدها.
٢- الفلسفات الهندية هامش ص٦٣.
٣- المرجع السابق هامش ص٦٥.

وحدة الوجود ...، وأدخل مبادىء هذه الفلسفات كلها في الإفلاطونية الحديثة... واستطاع تفسير الروح على الطريقة الهندية بأنها تنحل في النهاية في القوة الحقيقية المطلقة العالمية وهو الله.

كذلك تأثر بالبوذية والجينية ومن جراء ذلك امتنع عن ذبح الحيوانات وأكل لحومها)(١).

ويقول أبو الريحان البيروني عن مشابهة اليونان للهنود: (إن قدماء اليونان قبل نجوم الحكمة فيهم... وتهذب الفلسفة عندهم... كانوا على مثل مقالة الهند، وكان فيهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد... وأن الإنسان مثلا لم يتفضل عن الحجر والجماد إلا بالقرب من العلة الأولى بالرتبة وإلا فهو هو، ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق والحق هو الواحد الأول فقط)(٢).

ومما لا شك فيه أن اليونان بعد اتصالهم بالأمم المجاورة لهم بحكم التجارة أو بحكم الحروب كحرب الاسكندر المقدوني. لاشك أنهم أثروا وتأثروا بمن اتصلوا به فلا عجب أن رأينا منهم من يقول بوحدة الوجود أو بالاتحاد أو غير ذلك مما عرف عند فلاسفة الهنود قبل ميلاد الفلسفة اليونانية.

ثانيا : موجز في الفلسفة اليونانية:

دأب دارسو الفلسفة اليونانية وتاريخها على تقسيم دراستها إلى

١- الهند القديمة حضاراتها ودياناتها ص٢٢٤.

٢- تحقيق ما للهند من مقولة ص٢٧.

ناحيتين ناحية تاريخية وناحية فكرية أما الناحية الأولى فهي:

الناحية الأولى: مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية:

إن الدارسين لتاريخ الفلسفة اليونانية قد اختلفوا في تقسيم مراحلها إلى عدة آراء بحسب تصور كل دارس ومنهجه في الدراسة وسنكتفي هنا بما ذكره الأستاذ يوسف كرم عن ذلك حيث يقول: (مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار:

دور النشوء، ودور النضوج، ودور الذبول. وكان كل دور على وقتين... يبدأ الدور الأول بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط، وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية. والوقت الثاني وقت السوفسطائيين وسقراط وبعض تلاميذه، يمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية.

والدور الثاني: يملؤه أفلاطون وأرسطو. اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها، من نظرية وعملية. ومحصها وزاد عليها وبلغ إلى حقائق جلية؛ ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة. فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

والدور الثالث: لا يبين عن كبير ابتكار. وإنما هو يفيد من المذاهب السابقة فيجددها ويعدل فيها. فيتجه الفلاسفة أولا إلى الأخلاق بتأثير الشرق، ويجعلون منها محور الفلسفة ثم يشتد تأثير الشرق فيرى الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلى مقام الدين والتصوف؛ ويساهم

الشرقيون في الفلسفة بلغتها اليونانية)[١].

وعلى هذا فالدور الأول - ما قبل سقراط - ينقسم إلى وقتين:
(الوقت الأول من القرن السادس إلى القرن الخامس قبل الميلاد .
والوقت الثاني من القرن الخامس إلى القرن الرابع قبل الميلاد .
والدور الثاني - أفلاطون وأرسطو - ينقسم إلى وقتين:
الوقت الأول - أفلاطون - من عام ٤٢٧ إلى عام ٣٤٧ ق.م.
الوقت الثاني - أرسطو طاليس - من عام ٣٨٤ إلى عام ٣٢٢ ق.م.
أما الدور الثالث فهو تجديد في المذاهب السابقة ويتركز في الأخلاق وفي الدين والتصوف ينقسم إلى وقتين:
الوقت الأول - في الأخلاق - من القرن الثالث إلى القرن الأول ق.م.
الوقت الثاني - الدين والتصوف - من القرن الأول بعد الميلاد إلى القرن السابع)[٢].[٣].

١- تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨و ٩.
٢- بتصرف عن المرجع السابق وذلك بمراجعة جميع أبواب الكتاب وفصوله لمعرفة تاريخ كل وقت من أوقات مراحل نشأة الفلسفة اليونانية.
٣- هناك بعض الدارسين لتاريخ الفلسفة اليونانية يقسم تاريخها إلى عصرين: العصر الاول: العصر الإغريقي ـ أي اليوناني ـ وهو العصر الذي كان فيه التفلسف الغربي وقفا على العقلية الإغريقية ويوافق ذلك: من القرن السادس أو الخامس إلى القرن الرابع ق.م العصر الثاني: العصر الإغريقي الروماني وهذا العصر تفلسفت فيه عقلية غير العقلية الإغريقية فيما خلفته العقلية الإغريقية من تراث فلسفي في ظل الإمبراطورية الرومانية: ويوافق ذلك من أواخر القرن الرابع ق.م إلى القرن الثامن الميلادي أي إلى عصر الترجمة والنقل عند العرب) راجع الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٩٤.

الناحية الثانية: الاتجاهات الفكرية في الفلسفة اليونانية:

الفلسفة اليونانية من حيث الاتجاهات الفكرية تنقسم إلى أقسام منها:

(١- الاتجاه الطبيعي: وهو ذلك الاتجاه الذي يقَوِّم الطبيعة ويقدر وجود المادة، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه ويتمثل في مذهب ديمقريط ومذهب اليونايين قبله.

٢- الاتجاه الإلهي : الذي يعترف بما بعد الطبيعة، وهو ذلك الاتجاه الذي ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه... ويمثله مذهب الإيليين وسقراط.

٣- الاتجاه الصوفي: وهو الذي يرمي إلى التقليل من قيم العالم الحسي أو إنكارها، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه، والفرار إلى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لها، وبعد أن كانت مقيدة بقيود المادة في هذا العالم وشقية بها... ويصوره مذهب الفيثاغوريين.

٤- الاتجاه المنطقي، أو الاتجاه الإنساني: وهو القائم على اعتبار الإنسان وتقويمه في كسب المعرفة، وجعل عقله معيارا لاختبار الحقائق... ومذهب سقراط والسوفسطائيين قبله، مع ما بينهما من فرق،

يحكيان هذا الاتجاه)(١).

أضف إلى ذلك أن العصر الإغريقي الروماني كان اتجاه الفلاسفة فيه اتجاها توفيقيا وشرحا تفصيليا للفلسفات اليونانية السابقة مع مزج ذلك كله بالتصوف والديانات الشرقية(٢).

وما يهمنا في دراستنا هذه من هذه الاتجاهات ما يتعلق بالجانب الإلهي والصوفي والتوفيقي منها فالفلسفة الإلهية هي (عرض مفصل لآراء الإنسان في الإله)(٣).

أما الاتجاه الصوفي في الفلسفة فهو الاتجاه الذي يدعو إلى التقليل من النظر إلى العالم الحسي وبسبب ذلك يحمل النفوس على الهرب من هذا العالم المادي المتسبب في شقاء الإنسان وتعاسته.

أما الجانب التوفيقي فهو (الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء أخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى)(٤).

وهذه الاتجاهات الفكرية الفلسفية هي التي أثرت في التصوف كما سنرى ذلك إن شاء الله تعالى.

١- بتصرف عن الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٩٧و ٩٨.
٢- راجع المرجع السابق ص٩٩و ١٠٠.
٣- بتصرف عن المرجع السابق هامش ص١٠٢.
٤- المرجع السابق ص٩٩-١٠٠.

ثالثا : طريق وصول الفلسفة اليونانية للمسلمين:

وصلت الفلسفة اليونانية للمسلمين بعد الفتح الإسلامي لبلاد الشام ومصر والعراق وكانت هذه البلاد تحتضن الفلسفة اليونانية في عهد الدولة الرومانية وكانت تضم المراكز الفلسفية الرئيسية مثل الاسكندرية وأنطاكية وحران والرها ونصيبين.

فبعد أن فتح المسلمون هذه البلاد واتصلوا بأهلها ودعوهم إلى دين الله الحق حصلت المناقشات والمناظرات كل يؤيد دينه بما استطاع من الأدلة والبراهين فتعرف المسلمون على أفكار أهل هذه البلاد؛ وهذه المعرفة تسمى: المعرفة الشفوية.

أما المعرفة الدقيقة: فقد كانت عن طريق الترجمة؛ والترجمة مرت بمراحل ذلك أن بداية ترجمة العلوم وبالذات الكيمياء كانت على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد علما أن عمله هذا يعتبر عملا فرديا غير منظم.

يقول جلال الدين السيوطي: (والمشهور أن أول من عَرَّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لما أولع بكتب الكيما)(١).

أما الترجمة المنظمة والتي تعتبر بحق هي طريق وصول الفلسفات للمسلمين فقد حصلت في زمن الدولة العباسية.

ولقد مرت الترجمة في زمن بني العباس بثلاث مراحل:

(المرحلة الأولى : من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أي من

١- صون المنطق والكلام ص٩.

سنة ١٣٦ هـ إلى سنة ١٩٨هـ.

والمرحلة الثانية: من خلافة المأمون سنة ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ.

والمرحلة الثالثة: من ٣٠٠هـ إلى حوالي ٣٥٠هـ)(١).

يقول السيوطي عن بداية الترجمة لكتب الفلاسفة (فأول الحوادث التي أحدثوها - أي زنادقة الفرس - إخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك وكان زنديقا صانع ملك الروم بالهدايا ثم طلبه الكتب اليونانية فقال ملك الروم لرجال الدين النصراني إن هذه الكتب - وقد كانت مخبأة تحت بناء - ما منعت عن أيدي النصارى إلا خوفا على دينهم وتبديد جماعتهم وأرى أن نبعثها إليهم يبتلون بها ونسلم نحن من شرها.

فبعث بالكتب إلى يحيى بن خالد فلما وصلت جمع عليها كل زنديق وفيلسوف)(٢).

وأورد السيوطي رواية أخرى وهي أن المأمون هو الذي طلب من ملك قبرص خزانة الكتب اليونانية فاستشار الملك خواصه فكلهم أشار عليه بعدم إرسالها إلا بطريق واحد، فإنه قال: (جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها)(٣).

ولقد كان للمأمون دور كبير في ترجمة الكتب الفلسفية لذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في حق المأمون: (ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه

١- بتصرف عن مقدمة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص٥٣ وما بعدها.
٢- بتصرف عن صون المنطق ص٧-٨.
٣- المرجع السابق ص٩.

العلوم الفلسفية بين أهلها)(١).

والترجمة في زمن المأمون تعتبر بداية المرحلة الثانية من مراحل الترجمة إذ أنها فتحت الباب على مصراعيه لترجمة جميع العلوم بما فيها إلهيات اليونان وعقائد الفرس وأفكار الهنود. ففي زمن المأمون ظهرت بعض نتائج ترجمة الفلسفة ألا وهي فتنة القول بخلق القرآن. أما المرحلة الثالثة فقد كانت استمرارا للمرحلة السابقة بزيادة الشرح والتعليق.

ولقد كان جل المترجمين من نصارى المشرق(٢) إذ هم الذين احتضنوا الفلسفة اليونانية في مراحلها النهائية، وكان لجهلهم باللغة اليونانية أو العربية وتعصبهم الديني دور بارز في تحريف بعض الكتب ونسبة البعض الآخر إلى غير مؤلفه مما كان له أثر كبير في انحراف بعض الفرق كالصوفية وغيرها.

لذا يقول الأستاذ أنور الجندي في ذلك: (وهناك إجماع على أن أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غاياتهم البحث عن الحقيقة، فهم إذ كانوا جلهم من النصارى والنساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر همهم الدعوة إلى شيعتهم وتزيين أهوائهم الدينية ولذلك يغيرون ويبدلون في النصوص التي بين أيديهم خدمة لأغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعا لأهوائهم ونصرة لمذاهبهم وقد أكد

١- المرجع السابق ص٩.

٢- يبين ذلك الجدول في آخر الرسالة وفيه تعريف بالمترجم والكتب التي ترجمها انظر ص٤١٦.

هذا أكثر من باحث من أولياء الفلسفة اليونانية أنفسهم)(١).

ولقد حصل كثير من الاضطراب في الكتب المترجمة سواء كان في مادة الكتاب أو في نسبة الكتاب إلى غير مؤلفه كما نسب كتاب «أثولوجيا»(٢) المعروف بكتاب «الربوبية» لأرسطو طاليس وهو ليس له بل هو لأفلوطين الاسكندري. وهذا ما جعل الفارابي يحاول التوفيق القسري بين أرسطو وأفلاطون في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) ذلك لأن أرسطو في كتبه ينتقد أفلاطون في نظرية المُثُل إلا في كتابه المنحول هذا «أثولوجيا» فإنه يؤيدها فحاول الفارابي التوفيق دون جدوى إذ إنه لا يتصور أن فيلسوفا كأرسطو يناقض نفسه وما حصل ذلك إلا بسبب الترجمة والمترجمين.

١- الإسلام والفلسفات القديمة ص٥٨-٥٩.

٢- كان لهذا الكتاب دور بارز في التأثير على الصوفية كما سنعرف ذلك فيما سيأتي.

الفصل الأول: الفلسفة الأفلاطونية وتأثر التصوف بها
وفيه مبحثان

المبحث الأول: الفلسفة الأفلاطونية
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف بأفلاطون ومصنفاته.
المطلب الثاني: نظرية المعرفة عند أفلاطون.
المطلب الثالث: نظرية المُثُل عند أفلاطون.
المطلب الرابع: نظرية أفلاطون في الوجود.

المبحث الأول: الفلسفة الأفلاطونية:

المطلب الأول: تعريف بأفلاطون ومصنفاته:

تنسب هذه الفلسفة إلى أفلاطون شيخ فلاسفة اليونان دون منازع ذلك لأنه أول من بنى مذهبا فلسفيا يشمل المعرفة والوجود والنفس والأخلاق والسياسة فيعتبر لذلك المرجع للفلسفات السابقة عليه لأنه حللها ونسقها ووفق بين جوانبها.

(ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٧ ق.م من أسرة عريقة النسب كان لبعض أفراد أسرته المقام الأول في الحزب الأرستقراطي في أثينا.

تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته، ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصا للرياضيات. ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس، واطلع على كتب الفلاسفة، وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط وأعجب بفضل - على حد زعمه - سقراط فلزمه. فلما أعدمت الديمقراطية سقراط، داخله من الحزن والسخط لممات معلمه مما دفعه إلى مغادرة أثينا، فقصد إلى ميغاري فمكث هناك نحو ثلاث سنين. ثم سافر إلى مصر فقضى زمنا في عين شمس، واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك. ورجع إلى أثينا، وأنشأ سنة ٣٨٧ ق.م مدرسة على أبواب المدينة، في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت لذلك بالأكاديمية. أنشأها جمعية دينية علمية وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس

إلى سقراط)(١).

مصنفاته:

لقد ترك أفلاطون مكتبة ضخمة من المصنفات حفظت كلها تقريبا. ولقد قسم دارسوا تاريخ الفلسفة اليونانية مصنفات أفلاطون إلى ثلاثة مراحل:

(مرحلة الشباب: وتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه؛ ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي. فمن الناحية الأولى نجد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة. و «أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار، وما كان من جواب سقراط؛ ثم «أوطيغرن» يصف فيها موقف سقراط من الدين.

ومن الناحية الثانية نجد «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل «والقبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان: الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع، فلا تنافي بين العدالة والمنفعة؛ والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم، بل معرفة النفس؛ والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل.

و«هيبياس الأكبر» في الجمال ما هو؛ و «خرميدس» في الفضيلة؛ و «لاخيس» في تعريف الشجاعة. و «ليسيز» في الصداقة.

وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد إنشائه الأكاديمية، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وأهم ما كتب في هذه المرحلة:

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٢-٦٣-٦٤.

«مينون» عرض فيه نظريته في أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية.

«الجمهورية» يراجع فيها الأراء المكتسبة ويستكملها، ويرسم المدينة المثلى. وكتب في هذه المرحلة كثيرا من الكتب غيرها. وهو في هذه الفترة مهتم اهتماما خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

أما مرحلة الشيخوخة فتمتاز أيضا بالجفاف والجدل الدقيق.

ففي «السياسي» يسأل ما هو، ويعود إلى مسائل «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال. وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي.

وفي «تيماوس» يصور تكوين العالم، فيذكر الصانع والطبيعة إجمالا وتفصيلا وفي «القوانين» تشريع ديني ومدني وجنائي اثني عشرة مقالة؛ وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط(١).

وهكذا رأينا أن أفلاطون قد خلف تراثا ضخما من التصانيف في جوانب متعددة من المعرفة وفي مقدمتها: جانب الفلسفة فكونت مصنفاته تلك وتلاميذه مدرسة متعددة الجوانب كان لها أكبر الأثر في اتجاهات الفلاسفة بعده.

المطلب الثاني: نظرية المعرفة عند أفلاطون:

المعرفة عند أفلاطون هي أساس فلسفته ومحور آرائه في الوجود والأخلاق والسياسية لذا نراها تستأثر بالاهتمام الأول لديه وأفلاطون يعتبر الجدل هو الطريق الصحيح للمعرفة.

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٥ وما بعدها.

والجدل عنده هو (المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان وبأنه العلم الكلي بالمباديء الأولى والأمور الدائمة.

فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى أوسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعا)(١).

إذاً فالجدل عند أفلاطون له طريقان (طريق صاعد ترقى فيه النفس حتى تصل إلى التعقل الخالص حيث العلم الكامل المنعكس من المُثُل وهي الحقائق الثابتة.

وطريق هابط يكون دور الجدل فيه تفسير المحسوسات وربط العلوم الجزئية بمبادئها)(٢).

أما أنواع المعرفة عنده فهي أربعة تتدرج صعودا من:

(١- الإحساس:

وهو أدنى أنواع المعرفة أهم ما فيه التغير والتقلب فلو اقتصرت عليه المعرفة... لتعددت الحقائق بتعدد الأفراد بل وبتعدد حالات الشخص الواحد فاستحال العلم. والحواس لا يمكن أن تكون مصدرا للمعرفة، لأن كلا منها يدرك موضوعا وتفوته موضوعات سائر الحواس...

٢- الظن:

وهو مرحلة من المعرفة أعلى من الإحساس وأدنى من الاستدلال، ذلك لأن الظن حكم على الأشياء المتغيرة نعتمد فيه على التكهن ولا

١- تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٩ نقلا عن الجمهورية ص٥١١.
٢- بتصرف عن تاريخ الفلسفة ص٧٢.

نبحث عن العقل.

٣- الاستدلال:

ويتهيأ الاستدلال للنفس حين تمارس النظر في الرياضيات في الحساب والهندسة والفلك ففي الحساب عناية بالأعداد دون المعدودات وفي الفلك تفسير للظواهر السماوية بالحركات الدائرية، بينما المشاهدة تقدم لنا حركات غير منتظمة...

ويرى أفلاطون أن الرياضيات تقع في منزلة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم،... ورغم ضرورة تعلم الإنسان لها، إلا أنه ما برح متطلعا إلى العلم الخالص الذي لا تعلق له بمادة أيا كانت.

٤- التعقل الخالص:

وهو العلم بالصورة العقلية الخالصة التي ليست في حاجة إلى أن تنسب إلى المحسوسات للتعرف عليها. فالكبر والصغر والتشابه والتباين والجمال والخير والعدالة وما إليها معان مفارقة للأجسام وليست مكتسبة منها.

وبالتالي يتساءل الإنسان من أين أتت إليه، هل استخلصها من المحسوسات؟ لا. لأنها ضرورية لإصدار الحكم على المحسوسات فهي سابقة عليها وبالتالي فهي صورة عقلية منطبعة على صفحة النفس

وموجودة في العقل قبل الإدراك الحسي)(١).

ويقول الدكتور محمد أبو ريان بعد أن شرح طرق المعرفة عند أفلاطون:

(اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج في هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يصل إلى علم كامل بالموضوع، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة...

وأفلاطون يقصر لفظ «العلم» في الكتاب السابع من الجمهورية، على الجدل وحده وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهي بالجدل... يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة في متابعة الجدل... فإنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة... ولا يلبث بعد هذا «أن ينبثق - بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل في شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها.

وليس العقل هنا هو العقل الذي أشار إليه أفلاطون كعامل رابع، بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحي الذي يتوج المناقشة الجدلية. وهو في حقيقة الأمر وحي ونور مفاجيء ورؤيا نكاد تتحملها النفس في صعوبة... وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة، ولكنه ليس واحدا منها. فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع في رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التي تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التي تسبق الجدل ولا

١- المرجع السابق ص٧٣-٧٤.

يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة في طبيعتها بالموضوع، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أي شيء.

وتصبح كذلك كالعين في المرآة التي ينطبع عليها المرئي، وهي في نفس الوقت العضو الذي يبصر المرئي، فالنفس تكون بالنسبة للموضوع كالقابل المستعد استعدادا تاما لقبوله، أي أنها تقدم للموضوع جزءها الإلهي الأكثر شبها به)(١).

فأفلاطون هنا يعتبر الطرق الأربعة علما ناقصا. أما المعرفة الكاملة فإنها تشمل الطرق الأربعة مضافا إليها (نور الحكمة أو الرؤيا المباشرة الكشافة عن ماهية الموضوع أو الحدس)(٢).

وهكذا رأينا أن طريق المعرفة ينتهي بالرؤيا المباشرة أو الكشف بعد اجتياز المرحلة الرابعة من طريق المعرفة وهي التعقل الخالص المستمد من عالم معقول هو عالم المُثُل.

المطلب الثالث: نظرية المُثُل عند أفلاطون:

تعتبر نظرية المُثُل عند أفلاطون حجر الزاوية في فلسفته فعن طريق المُثُل يفسر المعرفة والوجود. فما هي نظرية المُثُل؟

لقد مر معنا عند حديثنا عن طرق المعرفة الأربعة أن المرحلة الرابعة وهي التعقل الخالص هو العلم بالصورة العقلية الخالصة التي ليست في حاجة أن تنسب إلى المحسوسات كالكبر والصغر والجمال

١- تاريخ الفكر الفلسفي ج١ ص١٨٤ـ١٨٥.
٢- بتصرف عن المرجع السابق ص١٨٦ نقلا عن الجمهورية. الكتاب السابع فقرة ٥١٨ج.

والعدالة وغيرها وهي ضرورية لإصدار الحكم على المحسوسات إذا فهي سابقة عليها وبالتالي فهي صورة عقلية منطبعة على صفحة النفس وموجودة في العقل قبل الإدراك الحسي وهذه الصورة تنبيء عن حقائق ثابتة أزلية هي المُثُل. (والمُثُل حقائق ثابتة سرمدية تتحقق فيها جميع الكمالات وتتشبه بها الأجسام ولكن أنّى لها أن تصل إلى كمالاتها. المُثُل هي النماذج والأصول، الإنسان بالذات والشجر بالذات، والخير بالذات... فالأشجار التي تراها شبيهة بالشجرة بالذات، والماء المحسوس شبيه بالماء بالذات وكذلك الناس هم أشباه للإنسان بالذات.

والمُثُل كذلك مباديء المعرفة إلى جانب كونها نماذج الموجودات.

فأفلاطون يقدم لنا عالمين عالم الكمال وهو عالم المُثُل، عالم الحقائق، وعالم الموجودات المحسوسة، وهو عالم الواقع الذي نعيش فيه عالم متغير فان، هو بالأحرى عالم أشباح)(١).

ولقد ضرب أفلاطون مثلا يوضح نظريته في المُثُل وهو أن (هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضا ولا مشيا ولا تلفتا، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم. ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعيانا. فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح. ثم يفيق من ذهوله وينظر

١ـ تاريخ الفلسفة ص٧٥.

إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلي صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور - فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال، أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقة المُثُل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المُثُل ومصدر الوجود والكمال.

فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات)(١).

وهكذا رأينا كيف سخَّر أفلاطون نظرية المُثُل في تأييد وتفسير نظريته في المعرفة.

المطلب الرابع : نظرية أفلاطون في الوجود:

كما استفاد أفلاطون من نظرية المُثُل في تأييد نظريته في المعرفة استفاد من المُثُل في تأييد نظريته في الوجود فقد رتب الوجود في عالمين عالم المُثُل أو العالم المعقول ويقابله العالم المحسوس وجعل النفس وسطا بين هذين العالمين (فعالم المُثُل أو العالم المعقول يتسم بالروحية وفي قمته الله، ولما كان العالم آية فنية غاية في الجمال، تتناسب أجزاؤه في أبدع نظام، فلا يمكن أن يكون هذا قد حدث اتفاقا،

١- تاريخ الفلسفة اليونانية ص٧٤ نقلا عن مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية.

وإنما الله هو محدث هذا النظام والجمال.

الله وهو مثال الجمال والخير أو الحق هو أصل كل ما هو جميل وما هو خير وما هو حق وهو أسمى موضوع يتطلع إليه الفيلسوف في تأملاته)(١).

وعلى رأي أفلاطون هذا فكل جمال وخير وحق فهو صورة للجمال والخير والحق الإلهي حسب نظرية المُثُل.

ذلك لأن (التفسير الطبيعي للعالم عنده يستند إلى عوامل ثلاثة رئيسية هي: المادة والمُثُل والصانع، فالصانع هو الذي يتدخل فينظم المادة ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلي ثابت هو المثال.

وهذه المادة الأزلية هي خليط من المادة والمكان هي (القابل) الذي يكون على استعداد لقبول أي حركة وأي شكل من الأشكال ومن ثم فهذه المادة لا يمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتخذ فيها الأنواع والصور المختلفة، فهي تشبه كتلة الذهب التي يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلي، وهي أيضا كالشمع الرخو الذي يقبل كل صورة وكل ختم. وهذه المادة الرخوة تُشَكَّل بحسب ما ينطبع عليها من صور تحاكي المُثُل الأزلية الثابتة، فوجود الأشياء المادية إذن يتم عن طريق محاكاتها للنماذج المعقولة الأزلية، فإنه على الرغم من أن هذه المادة الأولية لا تشغل حيزا محددا ثابتا في الوجود، إلا إنها تشغل مكانا على أي حال لأنها امتداد ما ومعنى الامتداد يتضمن الإشارة إلى المكان، وإذن

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة ص٨٠ وتاريخ الفلسفة اليونانية ص٨١.

لابد للصورة المتغيرة من مكان أو قابل تظهر فيه وإذن فهذا العالم الطبيعي هو «العماء» وهو «القابل» وهو «المكان» وهو اللامحدود وهو الكثرة الخاصة وعدم الثبات، والحركة المستمرة، وهذه هي الحالة الأولية التي كان عليها الوجود الطبيعي قبل أن يتدخل الصانع فينظمه محتذيا المُثُل)(١).

وعلى رأي أفلاطون في المُثُل فإن العالم المشاهد هذا يعتبر وهما أو شبحا لعالم المُثُل فالحقيقي هو عالم المُثُل.

يقول الدكتور محمد البهي: (عندما يعلل - أفلاطون - «وجود» هذا العالم المشاهد بما له من شبه بعالم المُثُل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتي عنه، ويراه كأنه في نفسه «عدم» أو «لا شيء»)(٢).
وبما أن العالم المشاهد عدم وأنه صورة للمثل لذا نرى (أن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المُثُل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن)(٣).
وبما أن العالم المشاهد عند أفلاطون عدم وأن كل شيء إلهي لأنه صورة للمثل فهذا القول هو قول بوحدة الوجود.

١- بتصرف عن تاريخ الفكر الفلسفي ج١ ص٢٢١ وما بعدها.
٢- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٢٣٢.
٣- تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨٧.

المبحث الثاني : تأثر التصوف بالفلسفة الأفلاطونية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : موقف الصوفية من الفلسفة والفلاسفة.

المطلب الثاني: نظرية المعرفة عند الصوفية وتأثرها بالأفلاطونية.

المطلب الثالث: أثر نظرية المُثُل الأفلاطونية على التصوف.

المطلب الرابع: بيان تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية.

المبحث الثاني : تأثر التصوف بالفلسفة الأفلاطونية

المطلب الأول : موقف الصوفية من الفلسفة والفلاسفة:

عرفنا فيما سبق كيف وصلت الفلسفة اليونانية للمسلمين وذلك بدعم من كثير من الخلفاء والأمراء فانقسم المسلمون تجاهها إلى قسمين: قسم رفضها مكتفيا بالكتاب والسنة مستعلياً بهما وهم الأكثر.

وقسم أقبل عليها يتعلمها ويستخدمها في تقرير الدين والرد على المخالفين - وهم الأقل - أما الصوفية فقد اعتبروا أنفسهم فلاسفة خلصا لذا نراهم يثنون على الفلاسفة القدماء والفلسفات القديمة.

فهذا السهروردي يثني على أفلاطون بقوله: (فالإلهي أفلاطون أجل قدرا من كل من برز في البرهانيات ممن نعرفه من المسلمين) وقد تساءل في إحدى رؤاه مع أرسطو (هل من فلاسفة الإسلام من وصل إلى الإلهي أفلاطون فقال لا ولا إلى ألف جزء من رتبته). ثم يعود فيحدد مكان البسطامي ومدرسته من ذلك فيقول: (فلما رجعت إلى أبي يزيد البسطامي قال أولئك هم الفلاسفة ما وقفوا عند العلم الأسمى، بل جاوزوه إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي)(١).

ويثني السهروردي على الفلاسفة معتبرا إياهم (فروع شجرة مباركة) وأن (إمبودقل وفيثاغورس وأفلاطون، وأرسطو طاليس، وبوذا، وهرمس، ومزدك، وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولا وبالذات رسل السلام والإصلاح... وعلى الجملة: زهاد الهند وفلاسفة الإغريق، وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة

١- الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٤٤٤ نقلا عن التلويحات للسهروردي.

ويعملون على نشر نظرية ثابتة وينطوون تحت لواء فلسفة واحدة هي الفلسفة الإشراقية ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرق على نظامها)(١).

وقد يقول قائل إن السهروردي فيلسوف إشراقي وأنه لا يحسب على التصوف وأهله فلا يؤخذ بقوله. ونقول لهؤلاء إن كلام السهروردي يؤكده الدكتور عبد الحليم محمود الصوفي المشهور حيث يقول: (إذا كان الطريق العقلي: يؤدي إلى نتائج متعارضة، فإن طريق التصفية: يؤدي إلى نتيجة متحدة. ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان، خطوة خطوة، إلى أن يصير سره - على حد تعبير «ابن سينا» - مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. فمعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية.

وإذا كان أصحاب البحث العقلي: لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله، فالمعروف عن رجال التصفية: أنهم يتصلون به سبحانه.

وليس هذا رأي الصوفية في الإسلام فحسب، وإنما هو رأي جميع الإشراقيين (٢). إنه رأي «فيثاغورس» ورأي «أفلاطون»، ورأي

١- المرجع السابق ص٤٤٥ نقلا عن حكمة الإشراق ص٣٧١ وهياكل النور ٢٨و ٢٩و ٣٢و ٤٤و ٤٥.

٢- الإشراق: بالمعنى الفلسفي الصوفي هو تلقي العلم الغيبي والمعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة للنفس بحيث تصفو من الكدورات البشرية، وحينئذ ينعكس عليها، أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش في العالم العلوي الروحاني من الملائكة أو العقول، والنفوس الفلكية. والإشراقيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به) راجع التصوف الإسلامي لإبراهيم هلال هامش ص٢.

ويقول القطب الشيرازي: احكمة الإشراق أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضا يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فتنسب إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها، وفيضانها بالإشراقات

«أفلوطين» وهو رأي «الفارابي»، و«ابن سينا»، و «ابن طفيل»)(١).

ويقول الدكتور / عبد الحليم محمود أيضا في تعريف الفلسفة: (إنها المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق الفعل وطريق التصفية، ليصل بها إلى معرفة الله.

هذه المحاولات هي: «الفلسفة»، والنتيجة هي: «الحكمة».

ومن ذلك يتضح: أن «الإمام الغزالي» - باعتبار أنه استكمل شطري الطريق -: آصل في الميدان الفلسفي، من «ابن سينا»، ومن «أرسطو» الذين لم يقطعا إلا نصف الطريق. وإذا كان ذلك صحيحا، بالنسبة «للإمام الغزالي» فهو أيضا: صحيح بالنسبة لكبار الصوفية المسلمين. ذلك أنهم جميعا قد حققوا: «الكشف عن الإله ثم الاتصال به». إنهم فلاسفة كاملون.

والفلاسفة العقليون، إذن، وزعيمهم «أرسطو»: يصدق عليهم التعبير بأنهم: أنصاف فلاسفة، إذ إنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفي، وهو الجانب العقلي.

وعلى ذلك: فلا معنى لأن ندخل في المهاترات المغرضة، التي أثارها الغرب، على الخصوص، حول قيمة الفلسفات القديمة: كالفلسفة الهندية مثلا: ذلك أن هذه الفلسفات «قد حققت» الكشف عن الإله، ثم الاتصال به، وهي من أجل ذلك، فلسفة كاملة)(٢).

وهذا عبد الكريم الجيلي يثني على أفلاطون بالذات فيقول:

على الأنفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذلك قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير) راجع الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٥٠٤ نقلا عن شرح حكمة الإشراق ص١٢.

١- التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٧٦.

٢- المرجع السابق ص١٧٧- ١٧٨.

(ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كافرا فرأيته وقد ملأ العالم الغيبي نورا وبهجة، ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء، فقلت له من أنت؟ قال: قطب الزمان وواحد الأوان، ولكم رأينا من عجائب وغرائب مثل هذا ليس من شرطها أن تفشى، وقد رمزنا لك في هذا الباب أسرارا كثيرة ما كان يسعنا أن نتكلم فيها بغير هذا اللسان فألق القشر من الخطاب وخذ اللب إن كنت من أولي الألباب)(١).

فالجيلي يزعم أنه التقى بأفلاطون الذي يعتبره أهل الظاهر كافرا ويعتبره الصوفية من كبار الأولياء وأنه قطب الزمان!!! فكيف التقى به وبينهما أكثر من ألف وستمائة عام؟ والجواب على ذلك أن الجيلي يعتقد أن أفلاطون ما زال حيا لأنه شرب من ماء الحياة!! فقد قال الجيلي عن ذلك (سافر الإسكندر ليشرب من هذا الماء - مجمع البحرين - اعتمادا على كلام أفلاطون أن من شرب من ماء الحياة فإنه لا يموت، لأن أفلاطون كان قد بلغ هذا المحل وشرب من هذا البحر فهو باق إلى يومنا هذا في جبل يسمى دراوند، وكان أرسطو تلميذ أفلاطون وهو أستاذ الإسكندر، صحب الإسكندر في مسيرة إلى مجمع البحرين... وكان في جملة من صحب الإسكندر من عسكره الخضر عليه السلام، وكان الخضر عليه السلام قد ألهم بأن أخذ طيرا فذبحه وربطه على ساقه، فكان يمشي ورجله في الماء، فلما بلغ هذا المحل انتعش الطير، فأقام عنده وشرب من ذلك الماء واغتسل منه وسبح فيه، فكتمه عن الإسكندر وكتم أمره إلى أن خرج؛ فلما نظر أرسطو إلى الخضر عليه السلام علم أنه قد فاز من دونهم بذلك، فلزم خدمته إلى أن مات واستفاد من الخضر هو والإسكندر علوما

١- الإنسان الكامل ج٢ ص٥٢-٥٣.

جمة)(١).

ولم يكتف الصوفية في الثناء على الفلسفة والفلاسفة الأقدمين بل قالوا إن الفلاسفة أخذوا عن الأنبياء والأولياء فهذا الغزالي يقول في كتابه «المنقذ من الضلال»: (وأما السياسات... إنما أخذوها - أي الفلاسفة - من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء وأما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها، ومجاهدتها. وإنما أخذوها من كلام الصوفية)(٢).

هذا هو موقف كبار مشايخ الصوفية تجاه الفلسفة والفلاسفة القدماء وهو اعتبارهم أهل حق وتوحيد ولقد سرت هذه المقولة حتى إن أمير الشعراء أحمد شوقي قال بها في همزيته في مدح الرسول ﷺ:

بك يا ابن عبد الله قامت سمحة بالحق من ملل الهدى غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة نادى بها سقراط والقدماء
ومشى على وجه الزمان بنورها كهان وادي النيل والعرفاء (٣).

وبعد هذا العرض لموقف الصوفية من الفلسفة والفلاسفة نتتبع أثر الفلسفة الأفلاطونية في التصوف فمن ذلك نظرية المعرفة عند الصوفية وهو ما نتحدث عنه في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: نظرية المعرفة عند الصوفية وتأثرها بالأفلاطونية:

إن الدارس المتتبع لنظرية المعرفة عند الصوفية ليرى التأثر

١- المرجع السابق ص١١٦- ١١٧.
٢- المنقذ من الضلال ص١٢٤.
٣- ديوان أحمد شوقي.

بالفلسفة الأفلاطونية واضحا فقد قال نيكلسون: (ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر الفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي أن نظرية «المعرفة» ظهرت في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي.

وسأكتفي هنا بذكر «المعرفة» كمثال واحد يوضح ما ذكرناه، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كملة «جنوسيس»(١) التي معناها العلم بلا واسطة، الناشيء عن الكشف والشهود)(٢).

ولو تتبعنا تعريفات مشايخ الصوفية للمعرفة أو العارف لظهر لنا جليا تأثرهم بالفلسفة الأفلاطونية التي تفرق بين العلم والمعرفة كما مر معنا سابقا إذ المعرفة عند أفلاطون: (نور الحكمة أو الرؤيا المباشرة الكاشفة عن ماهية الموضوع أو الحدس)(٣).

أما العلم عنده فيكون عن طريق الحواس أو عن طريق المنطق العقلي.

والصوفية أيضا فرقوا بين العلم والمعرفة وبين العالم والعارف يقول القشيري في رسالته:

١- (جنوسيس أو غنوسيس هي الغنوص. والغنوصية: شيعة دينية فلسفية نشأت في القرن الاول الميلادي بتأثير اختلاط الثقافة اليونانية بالثقافات والديانات الوثنية في الشرق ومبدأ هذه النحلة: أن العرفان الحق هو الكشف عن طريق الحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف لا العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال فهي: نوع من التصوف يزعم أنه المثل الأعلى للمعرفة). بتصرف عن التصوف الإسلامي د/ إبراهيم هلال هامش ص١٦.

٢- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٧٣ـ٧٤.

٣- تاريخ الفكر الإسلامي ص١٨٦ نقلا عن الجمهورية الكتاب السابع فقرة ٥١٨ج.

(المعرفة على لسان العلماء هو: العلم فكل علم معرفة وكل معرفة علم وكل عالم بالله عارف وكل عارف عالم وعند هؤلاء القوم - أي الصوفية - المعرفة: صفة من عرف الحق سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته... وصار مُحَدَّثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك «عارفا» وتسمى حالته «معرفة»)(١).

فعلى رأي القشيري أن المعرفة هي معرفة الغيبيات من تصاريف الأقدار ومعرفة الأسرار الإلهية. وقال القشيري أيضا: (العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول)(٢).

وعلى هذا فالعلم عندهم غير المعرفة إذ المعرفة هي (العلم بلا واسطة الناشيء عن الكشف والشهود)(٣).

فإذا انكشفت له المغيبات اطلع عليها اطلاع مشاهد فلا غيب عندهم إذ هم أهل حضور مع الله - بزعمهم - وقولهم هذا نظير قول الفلسفة الأفلاطونية.

وقال أبو عثمان المغربي: (العارف تضيء له أنوار العلم فيبصر به

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٠١.
٢- المرجع السابق ج٢ ص٦٠٧.
٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٧٤.

عجائب الغيب)(١).

وقال أبو سليمان الداراني: (إن الله تعالى يفتح للعارف وهو على فراشه ما لا يفتح لغيره وهو قائم يصلي. وقال الجنيد: العارف من نطق الحق عن سره وهو ساكت)(٢).

ويقول الدكتور إبراهيم هلال عن المعرفة عند الجنيد: (إننا نجد لديه تأثرا بذلك الجانب الإشراقي الذي يمت بصلة إلى أفلاطون و(أفلوطين) أيضا. فهو في صدد الموازنة بين مقامات العارفين يفرق بين العقل، والعلم، والمعرفة، وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الإشراقية.

يقول - أي الجنيد - «فصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته».

فتلاحظ أنه قد ربط بين العقل وبين المحاضرة، وهي أولى مراحل الترقي ويحتاج القلب فيها إلى البرهان، لأنه لا يزال بعد وراء الستر، وتليها المكاشفة: وهي التي لا يحتاج صاحبها إلى تأمل دليل فلذلك ربط بينها، وبين العلم، ثم المشاهدة وهي «حضور الحق من غير بقاء تهمة» وإشراق شمس الشهود ومرتبتها مرتبة العرفان أو المعرفة)(٣).

وهذا الحارث المحاسبي أيضا يدعي أن العارفين يطلعون على خزائن الغيب وأن النور الساطع يظهر في ألفاظهم حيث يقول: (إن أول

١- الرسالة القشيرية ج٢ ص٦٠٨.
٢- المرجع السابق ص٦٠٧.
٣- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص٤٩.

المحبة الطاعة وهي منتزعة من حب السيد عز وجل إذ كان هو المبتديء بها، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته وتحبب إليهم، على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم من شدة نور محبته في قلوبهم... وقد أودع قلوبهم خزائن الغيوب فهي معلقة بمواصلة المحبوب، فلما أراد أن يحييهم ويحيي الخليقة بهم أسلم لهم هممهم ثم أجسلهم على كرسي أهل المعرفة فاستخرجوا من المعرفة المعرفة بالأدواء ونظروا بنور معرفته إلى منابت الدواء)(١).

لذا نرى الإمام الغزالي يعتبر العلم اليقيني (هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم)(٢).

ثم قال عن نفسه (ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات)(٣).

وبعد أن استعرض الغزالي أصناف الطالبين للعلم - عدا أهل النص الشرعي - قال عن الصوفية بعد أن عرف علومهم النظرية (... وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك)(٤).

ثم قال عن الطريق الصوفي في المعرفة (ومن أول الطريقة تبتديء المكاشفات والمشاهدات حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا، ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهد الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق،

١- حلية الأولياء المجلد العاشر ص٧٦.
٢- المنقذ من الضلال ص٨٩-٩٠.
٣- المرجع السابق ص٩١.
٤- المرجع السابق ص١٤١.

فلا يحاول معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه)(١).

ويقول في موضع آخر بعد أن استعرض وسائل العلم كالحواس والعقل والذوق: (ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمورا أخر. العقل معزول عنها. كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات. وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز.... وأما الذوق فهو كالمشاهدة، والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية)(٢).

ويقول الغزالي أيضا: (إن العلوم التي ليست ضرورية، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، يختلف الحال في حصولها ... فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، يسمى إلهاما... وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها.

والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه، وكذلك قد تهب رياح الألطاف، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ)(٣).

فالمعرفة عند الصوفية على هذا هي نظير المعرفة عند فلاسفة الأفلاطونية.

ولقد ضرب الغزالي مثالا يوضح فيه مراده من الإلهام وكيفية حصوله والطريق إليه والفرق بين عمل العلماء وبين عمل الصوفية فيقول: (يعرفك الفرق بين العملين، أعني عمل العلماء، وعمل الأولياء:

١- المرجع السابق ص١٤٥.
٢- المرجع السابق ص١٤٨ـ ١٤٩ـ ١٥٢.
٣- إحياء علوم الدين ج٣ ص٢٠.

فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم، واجتلابها إلى القلب، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها، وتصفيتها وتصقيلها فقط. فقد حكي أن أهل الروم وأهل الصين، تباهوا بين يدي الملوك، بحسن صناعة النقش والصور. فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صُفّة، لينقش أهل الصين منها جانبا، وأهل الروم جانبا، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطّلاع كل فريق على الآخر؛ ففعل ذلك.

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر، ودخل أهل الصين من غير صبغ وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه. فلما فرغ أهل الروم، ادّعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضا، فعجب الملك من قولهم، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ، فقيل وكيف فرغتم من غير صبغ؟! فقالوا: وما عليكم؟!. ارفعوا الحجاب، فرفعوا، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية، مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان كالمرآة المجلوة، لكثرة التصقيل، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل.

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه، وتزكيته وصفائه، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق، كفعل أهل الصين.

وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب، ونقش العلوم، وتحصيل نقشها في القلب، كفعل أهل الروم)(١).

وقال ابن عربي: (... وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف - أي أهل الأذواق - فهم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملا، ومنهم من يعلمه مفصلا، والذي يعلمه مفصلا أعلى وأتم من الذي يعلمه مجملا، فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه

١- إحياء علوم الدين ج٣ ص٢٤.

الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى وهو أعلى. فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد)(١).

وقال أيضاً في موضع آخر: (ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور على ما هي عليه.

والإخبار (٢) أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها)(٣) أي الثابتة في العدم قبل وجودها في عالم الحس.

وهكذا استخدم ابن عربي نظرية «الأعيان الثابتة» في تدعيم قوله في المعرفة وأنها هي العلم الكامل الأرفع من علم الأنبياء !!.

المطلب الثالث : أثر نظرية المُثُل الأفلاطونية على التصوف:

لقد كان لنظرية المُثُل الأفلاطونية أثر واضح في فكر شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي الذي يقول عنه أحمد توفيق عياد: (محيي الدين بن عربي هو زعيم مدرسة وحدة الوجود ويعد من

١- فصوص الحكم ج١ ص٦٠-٦١.

٢- يقصد ابن عربي في قوله "الإخبار": العلم عن طريق الوحي ذلك لانه قد بين أن طريق الخبر هو طريق النبوة بقوله [وأما ما رويناه مما أوحى الله به إليه - عزير - لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوة، أي أرفع عنك طريق الخبر] راجع فصوص الحكم ج١ ص١٣٤.

٣- المرجع السابق ج١ ص١٣٣.

أركان التصوف الإسلامي...!! وأجمع الصوفية على تلقيبه بالشيخ الأكبر... ألف مئات من الكتب والرسائل ضاع كثير منها ولكتابيه «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم» الأهمية الأولى من جميع مؤلفاته...)(١).

وبما أن ابن عربي شيخ الصوفية الأكبر وأحد أركان التصوف فإننا سنبحث عن تأثره بنظرية المُثُل الأفلاطونية وبالذات في كتابيه المذكورين.

تقول الدكتورة سعاد الحكيم: (ابن عربي أول مفكر إسلامي طرح عبارة «عين ثابتة» الاصطلاحية وإن كان قد استقاها من مصادر شتى؛ فلسفية (أفلاطون، أرسطو، ابن سينا) وكلامية (المعتزلة). عبارة «عين ثابتة» مركبة من لفظين، يقصد ابن عربي بالعين: الحقيقة والذات أو الماهية. ويقصد «بالثبوت» هنا: الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، في مقابل «الوجود» الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي.

إذن، عندما يتكلم ابن عربي على «الأعيان الثابتة» إنما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة. إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص

١- التصوف الإسلامي ص٣٨-٤٠.

الموجودات)(١).

وتقول أيضا عن «الأعيان الثابتة» هي: (مرتبة بين الحق في غيبه المطلق وبين العالم المحسوس. إنها «الفيض الأقدس» الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور الأعيان الثابتة. وهي من ناحية ثانية «المثال» الثابت في علم الله لمعدوم في العالم الخارجي والذي له الأثر في كل موجود بل هو أصل الموجودات)(٢).

وبناء على ما تقدم فـ «الأعيان الثابتة» عند ابن عربي هي «المُثُل» عند أفلاطون التي هي: (الحقائق الثابتة السرمدية المتحقق فيها جميع الكمالات المشبه بها الأجسام فهي النماذج والأصول للممكنات)(٣).

يقول ابن عربي عن هذه الأعيان الثابتة (ذلك أن الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال فكما أبرزها للوجود وألبسها حاله وعرّاها عن حال العدم فيسمى بذلك موجدا وتسمى هذه العين موجودة)(٤).

ومما يدل على تأثر ابن عربي بأفلاطون استخدامه للأمثلة التي استخدمها أفلاطون لتوضيح نظريته وكما أطلق أفلاطون على العالم المحسوس صفة العدم تابعه ابن عربي في ذلك فقال: (اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهي: الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال وهو في مقابلة الوجود

١- المعجم الصوفي ص٨٣١.
٢- المرجع السابق ص٨٣٢.
٣- بتصرف عن تاريخ الفلسفة ص٧٥.
٤- الفتوحات المكية ج٢ ص٦٠٨.

المطلق... وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد من الآخر وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم... هو البرزخ الأعلى وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته وهو المعلوم الثالث وفيه جميع الممكنات وهي لا تتناهى كما أنه كل واحد من المعلومين لا يتناهى ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق ومن هذا الوجه ينطلق عليها اسم الشيء الذي إذا أراد الحق إيجاده قال له كن فيكون وليس له أعيان موجودة من الوجه الذي ينظر إليه منه العدم المطلق ولهذا يقال له كن وكن حرف وجودي فإنه لو أنه كائن ما قيل له كن... ومن هذا البرزخ وجود الممكنات وبها يتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها... وهذه الموجودات الممكنات التي أوجدها الحق تعالى هي للأعيان التي يتضمنها هذا البرزخ بمنزلة الظلالات للأجسام بل هي الظلالات الحقيقية... وتلك الحضرة البرزخية هي ظل الوجود المطلق من الاسم النور الذي ينطلق على وجوده فلهذا نسميها ظلا ووجود الأعيان ظل لذلك الظل والظلالات المحسوسة ظلالات هذه الموجودات في الحس... وكانت الممكنات وإن وجدت في حكم العدم سميت ظلالات ليفصل بينها وبين من له الثبات المطلق في الوجود وهو واجب الوجود... فما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها والوجود

كالثوب عليها)(١).

وكما أن عند أفلاطون عالمين: عالم المُثُل وهو: «عالم الكمال والحقائق» وعالم الموجودات المحسوسة وهو: «عالم الواقع المتغير» عالم الأشباح.

فكذلك الحال عند ابن عربي تقول الدكتورة سعاد الحكيم: (إن العالم الحسي الذي يمثل تنزلا ثانيا من تنزلات الحق في طريق ظهوره لا يلغي بوجوده عالم الأعيان الثابتة، إذن ابن عربي احتفظ في تركيبه الميتافيزيقي للعالم بعالمين متوازيين حتى في الجزئيات: أحدهما (عالم الثبوت) الأصل في كل ما يظهر في الآخر (العالم المحسوس))(٢).

يقول ابن عربي في ذلك: (ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود وهذه الإضافة تقضي بأنه يخرجها من الخزائن التي عنده فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة له يميزها بأعيانها مفصلة بعضها عن بعض ما عنده فيها إجمال فخزائنها أعني خزائن الأشياء التي هي أوعيتها المخزونة فيها إنما هي إمكانات الأشياء ليس غير ذلك لأن الأشياء لا وجود لها في أعيانها بل لها الثبوت والذي استفادته من الحق الوجود العيني فتفصلت للناظرين ولأنفسها بوجود أعيانها ولم تزل

١- الفتوحات المكية ج٣ ص٤٦-٤٧.
٢- المعجم الصوفي ص٨٣٤-٨٣٥.

مفصلة عند الله تفصيلا ثبوتيا)(١).

ولقد استخدم ابن عربي لفظ «الأعيان الثابتة» لما يقابل المُثُل عند أفلاطون في غالب عباراته ولكنه استخدم نفس العبارات صراحة في مواضع أخرى فمن ذلك: (اعلم أيدنا الله وإياك أنه ما من شيء أوجده الله في العالم الذي لا أكمل منه في الإمكان إلا وله أمثال في خزائن الوجود وهذه الخزائن في كرسيه وهذه الأمثال التي تحتوي عليها هذه الخزائن لا تنتهي أشخاصها فالأمثال من كل شيء توجد في كل زمان فرد في الدنيا والآخرة لبقاء كل نوع وجد منه ما وجد)(٢).

وقوله في موضع آخر: (.... فإن قلت وما الفهوانية قلنا خطاب الحق مكافحة في عالم المثال... فإن قلت وما كلمة الحضرة قلنا: كن... فإن قلت وما العرش قلنا مستوى الأسماء المقيدة وفيه ظهرت صورة المثل من ليس كمثله شيء وهذا هو المَثَل الثابت فإن قلت وما المَثَل قلنا المخلوق على الصورة الإلهية الواردة في قوله ﷺ إن الله خلق آدم على صورته)(٣).(٤).

وعلى هذا فمثال الإنسان في عالم المثل أو عالم الأعيان الثابتة هو الله إذ كل موجود يوجد على صورة مثاله وابن عربي في نظريته هذه «الأعيان الثابتة» يجعلها قديمة قدم الخالق عز وجل يقول في ذلك: (... ولا سيما للممكنات من حيث أن لها أعيانا ثابتة لا موجودة مساوقة

١- الفتوحات المكية ج٣ ص١٩٣.
٢- المرجع السابق ج٣ ص٣٦٠.
٣- رواه البخاري في صحيحه بنص: (خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً...) الحديث. كتاب الاستئذان الباب الأول باب بدء السلام رقم الحديث في فتح الباري ٦٢٢٧.
٤- المرجع السابق ج٢ ص١٢٨ـ١٢٩.

لواجب الوجود في الأزل)(١).

ويقول أيضا في موضع آخر: (فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله. وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها)(٢).

وكما جعل ابن عربي هذه الأعيان الثابتة قديمة من الأزل فقد جعلها أيضا أبدية لا نهاية لها كما فعل أفلاطون فقد قال ابن عربي: (ليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهي لا تتناهى وما لا يتناهى لا ينفذ ولا يحصره الوجود فمن حيث ثبوته لا ينفذ فإن خزانة الثبوت لا تعطي الحصر فإنه ليس لاتساعها غاية تدرك... ومن هذه الخزانة تظهر كلمات الله في الوجود على التتالي والتتابع أشخاصا بعد أشخاص وكلمات إثر كلمات كلما ظهر أولاها أعقبتها بالوجود أخراها)(٣).

ويفصل ابن عربي رأيه في كيفية تكوين العالم ووجوده على صورة الأعيان الثابتة فيقول: (اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعدا. فالثلاثة أول الأفراد. وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(٤) وهذه ذاتٌ ذاتُ إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثم

١- المرجع السابق ج٣ ص٤٢٩.
٢- فصوص الحكم ج١ ص٢١١.
٣- الفتوحات المكية ج٤ ص١٦٦، ١٦٧.
٤- سورة النحل آية ٤٠.

ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه فلولا أنه من - قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوَّن)(١).

فعلى رأي ابن عربي يكون خلقَ العالم وإيجاده حصل عن طريق التثليث في الموجِد والتثليث في الموجد ومقابلتهما على هذه الصورة:

ذات الموجد - الله - تقابلها الذات الثابتة في العدم - المثال -

إرادة الموجد - الله - تقابلها سماع الذات الثابتة في العدم.

قول الموجد - الله -: كن يقابله امتثال الذات الثابتة في العدم لما أمرت به من التكوين.

فدل ذلك على أن الذات الثابتة في العدم - عنده - شيء وأنها تسمع وتمتثل فإذا كانت الأعيان الثابتة ذواتا قديمة «أزلية» أبدية تسمع وتمتثل لما تسمع فتوجَد، فقد تعدد القدماء - بزعمه -.

ثم يزعم في مكان آخر أن هذا العالم الذي وجد إنما هو الله تجلى في صوره المتعددة فهذه هي وحدة الوجود إذ أن الموجودات حسب زعمه كلها إلهية لأنها قديمة وعلى صورة الله.

يقول ابن عربي في ذلك: (إن العالم ليس إلا تجليه - أي الله - في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع

١- فصوص الحكم ج١ ص١١٥.

ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها)(١).

ولقد تنبه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى لذلك - كما تقدم عند الحديث عن وحدة الوجود-(٢) حيث بين أن سبب قول ابن عربي بوحدة الوجود هو اعتقاده (أن عين المعدوم ثابتة في العدم وأن مادته قديمة دون صوره)(٣).

وبناءً على ما تقدم يظهر لنا مدى تأثر ابن عربي بنظرية «المُثُل» الأفلاطونية والتي سماها «الأعيان الثابتة» والذي أشار إليه عدد من الباحثين في التصوف ومنهم الدكتورة سعاد الحكيم والتي تحدثت عن «الأعيان الثابتة» عند ابن عربي فقالت: (ابن عربي هنا يذكرنا بأفلاطون. وسوف نلمس مدى تغلغل نظرية المُثُل الأفلاطونية في نظرية ابن عربي في «الأعيان الثابتة»)(٤).

ومن ذلك أيضا ما ورد عن الدكتور أبو العلا عفيفي وهو يتحدث كذلك عن «الأعيان الثابتة» عند ابن عربي فيقول: (فالأعيان الثابتة تشبه المُثُل في أنها أمور معقولة ثابتة في العلم الإلهي أو في العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومباديء للموجودات الخارجية المحسوسة)(٥).

وبما أن «الأعيان الثابتة» أصول ومباديء للأشياء وأن الله تعالى تجلى بزعمهم في صور أعيانهم الثابتة فعلى هذا فكل الوجود إلهي وهذا

١- المرجع السابق ص٨١.
٢- تقدم ص٢٤٨.
٣- فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٢ ص١٤٣ وما بعدها.
٤- المعجم الصوفي ص٨٣٦.
٥- المرجع السابق ص٨٣٧ نقلا عن الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي ص٢٩١.

ما قاله ابن عربي مرارا وتكرارا وهو محور تآليفه وهو وحدة الوجود(١).

المطلب الرابع: بيان تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية:

يظهر مدى تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية في المسائل الآتية:

١- المعرفة والعلم عند كليهما:

أ- المعرفة والعلم في الفلسفة الأفلاطونية:

أفلاطون يفرق بين المعرفة والعلم إذ المعرفة عنده: (نور الحكمة أو الرؤيا المباشرة الكاشفة عن ماهية الموضوع أو الحدس)(٢).

أما العلم عنده فهو: (صور ناقصة لأنه مبني على الإحساس أو الظن أو الاستدلال أو التعقل الخالص وكل هذه وسائل غير كاملة لحصول العلم)(٣).

ولقد بنى أفلاطون نظريته في المعرفة بناءً على نظريته في المُثُل إذ التعقل الخالص عنده عبارة عن (صور عقلية منطبعة على صفحة النفس وموجودة في العقل قبل الإدراك الحسي)(٤) في عالم آخر هو عالم المثل فمعرفتنا بالصور العقلية كالكبر والصغر والجمال والعدالة سابقة على معرفتنا بالمحسوسات لأنها ضرورية للحكم على المحسوسات فمعرفتنا بها تحصل عن طريق التذكر للمثل إذ النفس كانت في عالم المثل أيضاً .

ب- المعرفة والعلم عند الصوفية.

يفرق الصوفية بين المعرفة والعلم أيضاً فالمعرفة عندهم هي:

١- مر فيما سبق الحديث عن وحدة الوجود راجع ص٢٤٥.
٢- تقدم ص٣٤٢.
٣- تقدم نحوه ص٣٤١ و٣٤٢.
٤- تقدم نحوه ص٣٤١ و ٣٤٢.

(العلم بلا واسطة الناشيء عن الكشف والشهود)(١).

أما العلم: فهو العلم المكتسب عن طريق الدليل الشرعي أو المنطق العقلي أو الإحساس وكل هذه ليست يقينية بزعمهم. بل العلم اليقيني الذي لا يقبل الشك هو الحاصل عن طريق الذوق وهو كما يقول الغزالي: (الذي ينكشف فيه المعلوم إنكاشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم)(٢).

ولقد استخدم بعض مشايخ الصوفية كابن عربي نظرية «الأعيان الثابتة» المشابهة لنظرية «المُثُل» للتدليل على المعرفة أو العلم الكامل بحيث يعلم العارف (ما في علم الله إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه - في حال ثبوتها قبل وجودها - من العلم به وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى)(٣).

٢- نظرية المُثُل عند كليهما:

أ- نظرية المُثُل في الفلسفة الأفلاطونية:

١- عالم المُثُل وهو: (عالم الحقائق والكمال) (والمثل هي النماذج والأصول للموجودات الحسية فالإنسان والشجر والخير وغيرهما مما هو موجود في العالم الحسي له مثال في عالم المُثُل وهو الإنسان بالذات والشجر بالذات والخير بالذات حتى الأشياء المعنوية

١- تقدم ص٣٥٤.
٢- تقدم ص٣٥٦.
٣- تقدم ص٣٥٩.

كالمعارف لها مُثل في عالم المُثل)(١).

٢- عالم الموجودات المحسوسة وهو عالم الواقع الذي يعتبره أفلاطون عالم الأشباح في مقابل عالم الحقائق «المُثل».

فالإنسان والشجر والخير يعتبرها أفلاطون أشباح لعالم المُثل لأنه هو عالم الحقائق والأصول.

ب- نظرية المُثل عند الصوفية:

استخدم ابن عربي لفظ «المُثل» ليوضح بها نظريته في «الأعيان الثابتة» والتي هي مشابهة لنظرية المُثل الأفلاطونية ونظرية الأعيان الثاتبة تقتضي وجود عالمين كما قرر ذلك ابن عربي ومن سار على نهجه.

١- عالم «الأعيان الثابتة»: (وهو عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء وأعيانها المعقولة كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث أو ماهية العلم، توجد في الذهن قبل وجوده في العالم الآخر)(٢).

٢- عالم الموجودات المحسوسة: (الذي يوجد فيه أفراد الإنسان أو أفراد المثلث أو أنواع العلم على مثال ما عليه «الأعيان الثابتة»)(٣).

وابن عربي لا يقيم وزناً لهذا العالم إذ يعتبره ويعتبر ما فيه من موجودات ظل للأعيان الثابتة بل جلعه في حكم العدم (فما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها)(٤).

١- تقدم نحوه ص٣٤٣.
٢- تقدم نحوه ص٣٦٠.
٣- تقدم نحوه ص٣٦٠ و ٣٦١.
٤- تقدم ص٣٦٢.

٣- الوجود عند كليهما:

أ- الوجود في الفلسفة الأفلاطونية:

بيني أفلاطون نظرته للوجود حسب نظريته في المُثُل إذ كل موجود في العالم المحسوس له نموذج أزلي ثابت هو مثاله في عالم المُثُل.

(فالله أو الموجد الأول هو مثال الجمال والعدل والخير وهو أصل كل ذلك فكل جمال وعدل وخير في العالم الحسي فهو على مثال الله)(١).

(ووجود العالم عنده يستند على ثلاثة عوامل هي المادة والمُثُل والصانع «الله». والمادة هذه لا تشغل حيزاً ثابتاً في الوجود إذ هي العماء والقابل واللامحدود.

فالصانع ينظم هذه المادة ويركب منها نسقاً محتذياً المُثُل فكل موجود هو عبارة عن نسخة مقلدة عن النموذج الأصلي الثابت الأزلي الذي هو المثال)(٢).

ب- الوجود عند الصوفية:

أشهر من يمثل الصوفية في نظرتهم للوجود شيخهم الأكبر ابن عربي فهو يرى (أن الموجودات الحسية إنما هي ظل للأعيان الثابتة فلم

١- تقدم نحوه ص٣٤٥.

٢- تقدم نحوه ص٣٤٥.

توجد إلا على مثال الأعيان الثابتة)(١).

(وأن الأعيان الثابتة هي أصل الموجودات وأنها ذات أزلية أبدية تسمع وتمتثل لما تسمع وتوجد في العالم الحسي على صورة الله لأن العالم الحسي عبارة عن تجليه - تعالى - في صور الأعيان الثاتبة وأنه تعالى يتصور ويتنوع حسب حقائق الأعيان الثابتة)(٢).

فوجود العالم عند ابن عربي (مبني على التثليث في الموجِد والموجَد على التقابل:

فذات الموجِد - الله تقابلها الذات الثابتة في العدم وإرادة الموجِد - الله - يقابلها سماع الذات الثابتة في العدم قول الموجِد - الله -: كن يقابله امتثال الذات الثابتة في العدم لما أمرت به من التكوين.

فابن عربي أثبت الموجِد - الله - وأثبت الذات في العدم التي تسمع وتمتثل وأثبت الإيجاد بقول: كن لهذه الذات وقبول هذا الذات للتكوين. وعلى هذا فالذات القابلة للتكوين كالمادة التي لا تشغل حيزاً عند أفلاطون والتي هي العماء أو القابل أي قابل للتكوين)(٣).

١- تقدم نحوه ص٣٦٢.
٢- تقدم نحوه ص٣٦٥.
٣- تقدم نحوه ص٣٦٥ و ٣٦٦.

الفصل الثاني : الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وتأثر التصوف بها

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول : تعريف بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول : موجز عن الأفلاطونية الحديثة.

المطلب الثاني: تعريف بأفلوطين.

المطلب الثالث: نظرية الفيض الأفلوطينية.

المطلب الرابع: نظرية الاتحاد عند أفلوطين.

المطلب الخامس: طريق الاتحاد عند أفلوطين.

المطلب الأول : موجز عن الأفلاطونية الحديثة:

الأفلاطونية الحديثة هي حلقة من حلقات التفلسف في العصر الإغريقي الروماني حيث تبدأ هذه المرحلة من منتصف القرن الثالث الميلادي إلى منتصف القرن السابع الميلادي يقول الدكتور محمد البهي عن هذا العصر: (امتاز بأنه لم يكن عصر إنشاء بل كان عصر عود على بدء: امتاز بأن العقلية المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال في الإنتاج الفلسفي، فتفلسفها كان قائما على ما خلفه رجال العصر الإغريقي، وهو العصر السابق عليه. وعمل الفلاسفة فيه كان عبارة عن «انتخاب» من المدارس الفلسفية السابقة، و «مزج» العناصر المنتخبة بعضها ببعض، أو شرح وتعليق على كتب القدامى السابقين، وبالأخص على ما لأفلاطون(١) وأرسطو.

وقد مالت الرغبة في «الانتخاب» إلى الأخذ من التصوف الشرقي، وضم بعض عناصره إلى الفلسفة الإغريقية. وإذا قلنا: إن طابعها «الانتخاب» فليس بالغريب أن نجدها مزيجا من الأفلاطونية والفيثاغورية، والأرسطية، والرواقية، والتصوف الشرقي وهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس، وكل الاتجاهات الثقافية، ما بين إنسانية ودينية ووثنية)(٢).

ويقول عنها المؤرخ الفلسفي ايبرفيج: (هي محاولة فلسفية لإيجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من الآراء الفلسفية والدينية

١- ولذا سميت هذه المدرسة الفلسفية بالافلاطونية الحديثة نسبة لافلاطون حيث جُدِّدت أفكاره ومُزجت مع غيرها فأصحبت حديثة بالنسبة لافكاره القديمة وقد تسمىٰ هذه المدرسة أيضاً بـ "الافلوطينية" نسبة لمؤسسها "أفلوطين".

٢- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص١٠٠-١٠١.

الإغريقية أو الشرقية الأصل. وكانت عنايتها بالجانب الإلهي من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره. ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار:

الطور الأول : ما تنسب المحاولة فيه إلى مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفور يوس.

الطور الثاني: وتقع فيه محاولة المدرسة السريانية، وهي مدرسة جامبليكوس.

الطور الثالث: وهو ما تم فيه من صنيع مدرسة أثينا، وهي مدرسة بلوتارخوس ومن بعده برقلس)(١).

وأكثر ما يهمنا من هذه الأطوار الثلاثة هنا هو الطور الأول ذلك لأنه طور تأسيس وتدوين هذه الفلسفة على يد أشهر فلاسفة «الأفلاطونية الحديثة» ألا وهو أفلوطين وتلميذه فورفوريوس.

المطلب الثاني : تعريف بأفلوطين:

أفلوطين هو المؤسس الحقيقي للفلسفة «الأفلاطونية الحديثة» وقد (ولد أفلوطين في «ليقوبوليس» في صعيد مصر عام ٢٠٥م ثم انتقل إلى الإسكندرية وتتلمذ على أمنيوس ساكاس مدة أحد عشر عاما ثم التحق بالحملة الرومانية على بلاد فارس عام ٢٤٢م راغبا التعرف على الأفكار الفارسية والهندية. فانهزم الجيش الروماني مما اضطر أفلوطين للتوجه إلى أنطاكية ومنها إلى روما وفيها أخذ يدرِّس الفلسفة وكان مجلسه حافلا بالعلماء وكبار رجال الدولة حتى تتلمذ له الإمبراطور جاليان والإمبراطورة سالونين ولم يشرع في الكتابة إلا بعد أن ألح عليه

١- المرجع السابق ص١٠٥.

تلاميذه بعد بلوغه سن الخمسين فبدأ يكتب إجابات على مشاكل وقته بشكل رسائل بلغ عددها حتى وفاته عام ٢٧٠م أربعا وخمسين رسالة جمعها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس وقدم لها بترجمة لحياة أفلوطين ونظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وجعلها ست مجموعات في كل مجموعة تسع رسائل لذا سميت «بالتساعيات» فالتساعية الأولى خاصة بالإنسان والثانية والثالثة بالعالم المحسوس والرابعة بالنفس والخامسة بالعقل والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوي)(١).

ولقد عرف فلاسفة المسلمين(٢) ومؤرخوا الفلسفة أفكار أفلوطين ولم يعرفوا أنها له بل لم يعرفوه باسمه الصريح: «أفلوطين» وإنما عرفوه بكنيته «الشيخ اليوناني» علما أن الشيخ اليوناني كانت شخصيته «غامضة كل الغموض» كما يقول عبد الرحمن بدوي: (ولا تكاد تبرز لها في أذهان العرب أدنى صورة؛ من هو، وفي أي عصر عاش، وإلي أية مدرسة فلسفية ينتسب)(٣).

والسبب في عدم معرفة العرب بأفلوطين هو أن كتبه وصلت إليهم منحولة باسم غيره فقد ترجم عبد المسيح بن ناعمة الحمصي كتاب الربوبية المعروف باسم «أثولوجيا أرسطاليس» وهو ليس لأرسطو بل هو مقتطفات ملخصة من التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين، ولقد كان هذا الكتاب مصدرا لخلط كبير عند فلاسفة المسلمين وهو ما دعى الفارابي لتأليف كتابه «الجمع بين رأيي

١- بتصرف عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٨٦و ٢٨٧ وتاريخ الفلسفة ص١٤٣ والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي هامش ص١٠٦و ١٠٧.

٢- المراد من استعمال هذا المصطلح هو الفلاسفة المنتسبين الى الإسلام وإلا فإن الإسلام ليس فيه فلسفة بمعناها عند الفلاسفة ولا يتفق معها بل يضادها.

٣- مقدمة كتاب أفلوطين عند العرب ص٢.

الحكيمين أفلاطون وأرسطو» لأنه يعتقد أن كتاب الربوبية لأرسطو طاليس.

ومن رسائل أفلوطين التي نسبت إلى غيره «رسالة في العلم الإلهي» نسبت للفارابي وهي عبارة عن (مستخلص من «التساع» الخامس من تساعات أفلوطين)(١) ولم يمنع جهل فلاسفة المسلمين بأفلوطين أن يؤثر هذا الفكر على فلسفتهم وتصوفهم يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن ذلك: (إن أثره - أي أفلوطين - في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبدا عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه: إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذا من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس)(٢).

فصاحب هذا الأثر في الفلسفة الإسلامية والتصوف هو زعيم الأفلاطونية الحديثة الذي حول تعاليمها بعد أن كانت آراء متفرقة إلى مذهب متكامل مدون.

يقول عبد الرحمن بدوي عن ذلك: (وهنا - أي التأثير اليوناني - يتسع المجال للحديث عن الأشباه والنظائر والتأثير والتأثر، خصوصا لأنه لدينا النصوص اليونانية نفسها مترجمة إلى العربية منذ نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي).

وأهم نص في هذا الباب هو كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» وهو كما نعلم فصول ومقتطفات منتزعة من التساعات الأفلوطينية، وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستلعب دورا خطيرا في التصوف

١- أفلوطين عند العرب ص٢ وراجع أيضا تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص١٠١.
٢- أفلوطين عند العرب ص٢.

الإسلامي، خصوصا عند السهروردي المقتول وابن عربي. ولا شك في تأثر الصوفية المسلمين ابتداء من القرن الخامس الهجري حتى القرن العاشر الهجري بما في «أثولوجيا» من آراء. وإنما الخلاف هنا هو في هل وصل تأثيره إلى التصوف الإسلامي مباشرة، أو عن طريق كتب الإسماعيلية، وكلها حافلة بالتأثر به)(١).

المطلب الثالث : نظرية الفيض الأفلوطينية

لقد اهتم الفلاسفة الالهيون بإيجاد صلة بين العالمين عالم الغيب وعالم الشهادة أو عالم الكمال وعالم النقص وقد كان أفلوطين أحد هؤلاء الفلاسفة وكما استخدم «أفلاطون» نظرية «المُثُل» في محاولته الربط بين هذين العالمين استخدم «أفلوطين» نظرية «الفيض» أو «الصدور» محاولا ربط هذين العالمين ببعضهما البعض وإيجاد صلة بينهما وكان جل تفكيره ينصب حول الإجابة عن سؤال طرحه هو: (كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة)(٢).

ولقد حاول أفلوطين الإجابة على هذا السؤال في جل تساعياته حيث جعل للموجودات قمة عليا هي «الأول» أو «الواحد المحض» وطرفا أدنى هو «المادة» ورتب بقية الموجودات حسب قربها وبعدها عن الأول فكان للوجود عنده أربع مراتب:

١- تاريخ التصوف الإسلامي ص٤٠ـ٤١.
٢- راجع أثولوجيا أرسطوطاليس الميمر الثامن- أفلوطين عند العرب ص١١٣.

١- الواحد المحض أو الأول: يقول عنه أفلوطين: (الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه؛ وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال... ولشدة تمامه وإفراطه حدث منه شيء آخر، لأن الشيء الذي هو فوق التمام لا يمكن أن يكون محدثا من غير أن يكون الشيء تاما وإلا لم يكن فوق التمام)(١).

٢- العقل : ويقول عنه أفلوطين (والشيء التام هو العقل. وإنما صار العقل تاما كاملا لأنه مبتدع من الواحد الحق المحض الذي هو فوق التمام... فالتفت ذلك التام إلى مبدعه وألقى بصره عليه وامتلأ منه نورا وبهاء فصار عقلا... فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلا صارت تحكي أفاعيلُها الواحد الحق، لأنها لما ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت حينئذ عقلا أفاض عليه الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة، فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك، تشبها بالواحد الحق)(٢).

٣- النفس الكلية يقول عنها أفلوطين: (وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة... وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئا ما نظرت إلى الشيء الذي منه كان بدؤها، وإذا نظرت امتلأت قوة ونورا، وتحركت حركة غير الحركة

١- المرجع السابق الميمر العاشر ص١٣٤.
٢- المرجع السابق الميمر العاشر ص١٣٥.

التي تحركت تلقاء علتها، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علوا، وإذا أرادت أن تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر... وذلك أن النفس لما كانت في العقل وكانت إليه شاخصة، لم تكن مفارقة؛ فلما غفلت وكَلَّ عنه بصرها، خلفته وسلكت سفلا من أول الأشياء المبدعة الحسية إلى أن تغلب آخرها)(١).

٤- المادة وهي العالم الحسي يقول أفلوطين: (الطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة، أي من العقل بتوسط النفس)(٢).

وعلى هذا فالنفس الكلية هي واسطة الاتصال بين العالمين العالم المحسوس والعالم الإلهي وهي في طبيعتها تتبع العالم الإلهي فهي من ناحية متصلة بالعالم الإلهي ومن ناحية أخرى سارية في العالم المحسوس.

يقول الدكتور محمد البهي: (وهي - أي النفس - في الواقع الشيء الذي يمثل بالذات «وحدة الوجود» عنده - أي عند أفلوطين -)(٣).

ويقول أيضا: (وبصدور «العقل» عن «الأول»، وصدور «النفس الكلية» عن «العقل»، واتصال «النفس الكلية» بالعالم المحسوس، وصدور «المادة» التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه «النفس الكلية»، يصور أفلوطين «وحدة الوجود» عنده، كما يصور بها نشأة

١- المرجع السابق الميمر العاشر ص١٣٦.
٢- المرجع السابق الميمر العاشر ص١٣٨.
٣- الجانب الإلهي ص١١٥.

الكثرة المطلقة عن «الواحد» من كل وجه)(١).

فوحدة الوجود عند أفلوطين وحدة صدورية أي أن الموجودات عبارة عن وحدة واحدة إلهية لأنها صادرة من الإله المتضمن الكل.

(وفي تصور أفلوطين للوجود أن على قمته الواحد ويصدر عنه العقل ويصدر عن العقل النفس الكلية. لذا نجد أفلوطين يقرر أن الوجود أزلي وقديم وأن العالم المحسوس ما هو إلا انعكاسات للمعقولات تتحدد بالمكان وعلة وجود هذه المحسوسات هو الصدور عن تلك الحياة أو القوة الروحية التي تنشر في الكون باستمرار وعلى هذا نجد أن أفلوطين يطابق بين الحقيقة الميتافيزيقية وبين الحياة الروحية لأن الوجود موجود في ذاته وبذاته)(٢).

ويبين لنا الدكتور محمد علي أبو ريان وحدة الوجود الصدورية عند أفلوطين ونظرية الاتحاد بالواحد والاتصال به فيقول: (وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة وحدة وجود صدورية، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلا عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائي للوجود.

وفي نطاق عملية الفيض التي تأخذ في الانتشار ثم تتراجع فتصب في الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن العقل وأخيرا نجد المادة وهي آخر مراتب الوجود نزولا من الواحد، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هي: العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد ... ففي قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل

١- المرجع السابق ص١١٧.
٢- تاريخ الفلسفة ص١٤٤.

تصدر النفس الكلية.

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما .

فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز، والعقل يتضمن الموجودات جميعا وهي فيه متماسكة، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا .

وفي النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس)(١).

المطلب الرابع : نظرية الاتحاد عند أفلوطين

إذا كان في قمة الوجود «الأول بالذات» وعنه صدرت جميع الموجودات عن طريق «العقل» و «النفس الكلية» فالنفوس تتشوق للعودة إلى مصدرها «الأول بالذات» ولقد بين الدكتور محمد علي أبو ريان طريق اتصال «النفس» «بالواحد» عند أفلوطين فقال: (تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها في سائر الموجودات الحسية: لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه النفس هي التي تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا هذا... هي نفس كلية منبثة في العالم على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة... فتتجه النفس صعودا للبحث عن هذا الموجود الآخر الذي هو أسمى من النفس الكلية، وهي تتجه إليه طلبا لوحدتها .

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلي... تجد النفس أن العقل الكلي في ذاته لا يمكن أن يكون عاقلا ومعقولا في نفس الوقت أي لا

١- تاريخ الفكر الفلسفي ج٢ ص٣٢٦ـ ٣٢٧ـ ٣٢٩.

يمكن أن يكون هو الذي يعقل موضوعات تعقله، لأن ذلك يوجد ازدواجا في ذاته... فترتقي النفس إلى الواحد بالذات الذي هو قبل العقل الكلي... وهو علة كل شيء)(١).

ولقد ذكر أفلوطين طريق «النفس» الصاعد إلى «الأول المحض» فقال: (متى كانت - النفس - نقية صافية لا ترضى أن تنظر إلى هذا العالم ولا إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف، لكنها تلقي بصرها إلى العالم الأعلى دائما وإليه تنظر دائما وإياه تطلب وتذكر؛ وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فإنها تضيف ذلك إليه... ذلك أن النفس إذا كانت في العالم العقلي فإنها تتحد بالعقل،... وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الأعلى سلكت إلى العقل والتزمته. فإذا التزمته توحدت به من غير أن تهلك ذاتها، بل تكون أبين وأصفى وأزكى لأنها هي والعقل يكوّنان شيئا واحدا، أو اثنين كنوع ونوع. فإذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غير مستحيلة في عالمها؛ وذلك أنها تعلم ذاتها وتعلم أنها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل، وإنما صارت كذلك لأنها تصير هي العاقل والمعقول. وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها به حتى كأنها هي وهو شيء واحد... اشتاقت إلى أن تتفرد بنفسها... إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول. وإنما يأتيها الخير الأول

١- المرجع السابق ج٢ ص٣٣٢-٣٣٣.

بتوسط العقل. بلى! هو الذي يأتيها)(١).

وقد حكى لنا أفلوطين تجربته في الاتحاد فقال: (إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء - فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة. فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم - الحسي - إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع)(٢).

المطلب الخامس: طريق الاتحاد عند أفلوطين

أما الطريق للاتحاد بالأول عند أفلوطين فهو مبني على الرياضات النفسية لذا نراه يقول: (إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته... قدر أيضا في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه)(٣).

ويقول في موضع آخر: (لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول، ماهية

١- الميمر الثاني من كتاب أثولوجيا - أفلوطين عند العرب ص٢٩-٣٤-٣٥-٣٦.
٢- أثولوجيا فصل: كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية - أفلوطين عند العرب ص٢٢.
٣- أفلوطين عند العرب ص٥٦.

الاتحاد هناك؛ أو لنمكث، إن أردنا، في تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الذي أدمن التأمل)(١).

ويتحدث الدكتور البيرنصري نادر عن النفس البشرية واتحادها بالواحد عند أفلوطين فيقول: (النفس البشرية هي فيض من النفس الكلية، واتصال النفس البشرية بالجسم أصل نقائصها وشرورها. إنها في البدن كما في سجن، تتألم وتشقى... فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد. والسبيل إلى تحقيق هذا الاتحاد بالواحد... الزهد والتأمل. بالزهد تنصرف النفس عن كل محسوس، وبالتأمل تكتشف النفس وحدتها مع النفس الكلية، ثم مع العقل الكلي وأخيرا مع الواحد. فترى أنها عن الواحد صدرت، وأن الواحد ماثل فيها. وإذا ما بلغت حالة الوجد ترى أنها الواحد نفسه... فالفلسفة هي وسيلة للنفس في صعودها إلى الواحد والاتحاد به. هذا الاتحاد هو الغبطة العظمى، وهو حال انجذاب تفقد فيها النفس كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الأول. هذه الحال ممكنة في الحياة العاجلة ولكن لا يذوقها إلا القليل ولا يذوقونها إلا نادرا. ويقول فرفوريوس: إن أفلوطين جذب أربع مرات)(٢).

وبعد أن عرفنا الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظرياتها في الفيض والاتحاد والطريق إليه فهل قال الصوفية بما قال به فلاسفة الأفلاطونية الحديثة؟

هذا ما سنعرفه في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

١- تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٨٩ نقلا عن رسالة "في الخير بالذات أو في الواحد" وهي التاسعة من التساعية السادسة لأفلوطين.

٢- مقدمة كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين" ص٤٤.

المبحث الثاني : أثر الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على التصوف
وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : أثر الفيوضات الأفلوطينية على التصوف

المطلب الثاني: الاتحاد عند الصوفية وتأثره بالأفلاطونية الحديثة

المطلب الثالث: طريق الاتحاد عند الصوفية وتأثره بالأفلاطونية الحديثة

المطلب الرابع: بيان تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة

المبحث الثاني : أثر الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على التصوف

لقد كان للفلسفة «الأفلاطونية الحديثة» أثر كبير على التصوف ذلك لأنها مزجت فلسفتها بالديانات الشرقية.

وأهم ما أثرت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على التصوف هو القول بوحدة الوجود «الصدورية» ذلك أن مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين كما يقول الدكتور عبد القادر محمود (وحدة وجود باطنة ووحدة وجود صدورية.

الأولى تقول بأن الله حالٌّ في الكون.

أما الثانية فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات،... والنوع الأخير في مذهب الصدور هو النوع الأفلوطيني الذي دخل الأفق الصوفي الإسلامي أولا ... ولا شك مطلقا في أن النوع الأول من مذهب وحدة الوجود وهو المعنى الباطني الحال في الكون قد دخل تحت مصطلح الحلول في القرن الثالث الهجري. والرابع الهجري مع الحلاج)(١).

ولقد عرفنا فيما سبق مذهب الصدور الأفلوطيني المسمى «بالفيوضات الأفلوطينية» فما أثر هذه النظرية على التصوف؟

المطلب الأول: أثر الفيوضات الأفلوطينية على التصوف

قلنا أن للفلسفة «الأفلاطونية الحديثة» آثارا كثيرة على التصوف منها نظرية الفيض الأفلوطينية فقد قال كبار مشايخ الصوفية أقوالا

١- الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٣٠-٣١.

شبيهة بهذه النظرية وإن اختلفت المسميات في بعض الأحيان فإنهم يستخدمون نفس المسميات في أكثر الأحيان يقول شيخ الصوفية الأكبر ابن عربي: (... ألا ترى النفس الكلية التي هي أهل للعقل الأول ولما زوج الله بينهما لظهور العالم كان أول مولود ظهر عن النفس الكلية الطبيعة فلم تقو الطبيعة أن تفعل فعل النفس الكلية في الأشياء لأن الجزء ما له حكم الكل والكل له حكم الجزء لأنه بما يحمله من الأجزاء كان كلاً)(١) وهو نظير قول أفلوطين في النفس الكلية.

ويقول في موضع آخر (اعلم أن المعلم على الحقيقة هو الله تعالى والعالم كله مستفيد طالب مفتقر ذو حاجة... وأول متعلم قبل العلم بالتعلم لا بالذات العقل الأول فعقل عن الله ما علمه وأمره أن يكتب ما علمه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه فسماه قلما ... فأول أستاذ من العالم هو العقل الأول وأول متعلم أخذ عن أستاذ مخلوق هو اللوح المحفوظ وهذه الإسمية شرعية واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء النفس الكلية وهي أول موجود انبعاثي منفعل عن العقل وهي للعقل بمنزلة حواء لآدم منه خلق وبه زوج فثنى كما ثنى الوجود بالحادث وثنى العلم بالقلم الحادث ثم رتب الله الخلق بالإيجاد ...)(٢).

فهذا التسلسل في الموجودات وموجدها هو عينه ما عند أفلوطين إذ في قمة الوجود عنده: «الواحد» وعند ابن عربي: «الله» وقد صدر عنه عند كليهما «العقل الأول» وقد سماه ابن عربي القلم ثم «النفس الكلية» والتي سماها ابن عربي اللوح المحفوظ، ومن اللوح المحفوظ تتابعت الموجودات.

١- الفتوحات المكية ج٣ ص٩٩.

٢- المرجع السابق ج٣ ص٣٩٩.

وقال ابن عربي (لما خلق الله هذا العقل الأول قلمًا طلب بحقيقته موضع أثر لكتابته فيه لكونه قلما فانبعث من هذا الطلب اللوح المحفوظ وهو النفس فلهذا كانت أول موجود انبعاثي لما انبعثت من الطلب القائم بالقلم... فألقى العقل إليها جميع ما عنده إلى يوم القيامة مسطرا منظوما وهو موجود ثالث بين اللوح والقلم مرتبته وبعد اللوح وجوده وجعل الله في القلم الإلقاء لما خلق فيه وجعل في اللوح القبول لما يلقى إليه... والنفس الكلية لأنها كانت محل إلقاء القلم الإلهي إليها فهي أول منكوح لناكح كوني وكل ما دونها فهو من عالم التولد العقل أبوه والنفس أمه فافهم)(١).

ويقول في موضع آخر: (إن العقل الأول الذي هو أول مُبْدَع خُلق هو القلم الأعلى ولم يكن ثَم محدَث سواه وكان مؤثرا فيه بما أحدث الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه كانبعاث حواء عن آدم في عالم الأجرام ليكون ذلك اللوح موضعا ومحلا لما يكتب فيه هذا القلم الأعلى الإلهي... فكان اللوح المحفوظ أول موجود انبعاثي وقد ورد في الشرع أن أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح وقال للقلم اكتب(٢)... فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة فكان بين القلم واللوح نكاح معنوي معقول وأثر حسي مشهود... وكان ما أودع في اللوح من الأثر مثل الماء الدافق الحاصل في رحم الأنثى وما ظهر من تلك الكتابة من المعاني المودعة في تلك

١- الفتوحات المكية ج٢ ص٤٢٨-٤٢٩.
٢- أورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم ١٣٣ وصححه في كتابه: ظلال الجنة في تخريج السنة - كتاب السنة لابن أبي عاصم - ج١ ص٤٨ رقم الحديث ١٠٢ بنص: (إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب...) الحديث وهذا لا يدل على أنه أول مخلوق بل يدل على أن الله أمره بالكتابة بعد خلقه مباشرة.

الحروف الجرمية بمنزلة أرواح الأولاد المودعة في أجسامهم فافهم... وجعل الحق في هذا اللوح العاقل عن الله ما أوحى به إليه... ثم أوجد فيه صفتين صفة علم وصفة عمل فبصفة العمل تظهر صور العالم عنه... والصور على قسمين صور ظاهرة حسية وهي الأجرام... وصور باطنة معنوية غير محسوسة وهي ما فيها من العلوم والمعارف... وبتينك الصفتين ظهر ما ظهر من الصور فالصفة العالمة أب فإنها المؤثرة والصفة العاملة أم فإنها المؤثّر فيها وعنها ظهرت الصور التي ذكرناها)(١) فابن عربي هنا إضافة إلى استخدامه لألفاظ ومعاني الأفلاطونية الحديثة في نظرية الفيض والتي استخدم لفظ: «انبعاث» مكان لفظ الفيض نجده يشبه إيجاد الكائنات بالأسرة المكونة من أب وأم وأولاد.

وقال ابن عربي أيضا: (اعلم أن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق... في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وهو أول مظهر إلهي ظهر فيه سرى فيه النور الذاتي... فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين... فلما أوجدهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك التجلي غيبا كان ذلك الغيب روحا لهم... فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدا من هؤلاء الملائكة الكروبيين وهو أول ملك ظهر من الملائكة ذلك النور سماه العقل والقلم... فقبل بذاته علم ما يكون وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقي فاشتق من هذا العقل موجودا آخر سماه اللوح وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير... فعلمها اللوح حين أودعه إياها القلم فكان من ذلك علم الطبيعة وهو أول علم حصل في هذا اللوح من علوم ما يريد الله خلقه فكانت الطبيعة دون النفس... ثم أوجد

١- المرجع السابق ج١ ص١٣٩ـ ١٤٠.

سبحانه الظلمة المحضة... فعندما أوجدهما أفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة)(١).

ويقول ابن عربي أيضا: (القلم واللوح أول عالم التدوين والتسطير وحقيقتاهما ساريتان في جميع الموجودات علوا وسفلا ومعنى وحسا)(٢) فإذا كان القلم واللوح وهما العقل الأول والنفس الكلية حقيقتهما سارية في جميع الموجودات فمعنى ذلك أن تلك الموجودات مشتملة على حقيقتهما وحقيقتهما هي حقيقة الله وذاته إذ أن اللوح المحفوظ عندهم هو نور الله ونور الله هو ذات الله كما يقول عبد الكريم الجيلي في (الباب الثامن والعشرون: في اللوح المحفوظ:

نفس حوت بالذات علم العالم   هي لوحنا المحفوظ يا ابن الآدمي
صور الوجود جميعها منقوشة   في قابليتها بغير تكاتم

اعلم أن النور الإلهي المعبر عنه باللوح المحفوظ: هو نور ذات الله تعالى ونور ذاته عين ذاته لاستحالة التبعيض والانقسام عليه، فهو حق مطلق، وهو المعبر عنه بالنفس الكلية، فهو خلق مطلق، وإلى هذه الإشارة بقوله ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾(٣) يعني بالقرآن نفس ذات المجد الشامخ، والعز الباذخ في لوح محفوظ وفي النفس الكلية، أعني: نفس الإنسان الكامل)(٤).

ولقد استخدم ابن عربي لفظ «الفيض» نصا في نظريته في الإيجاد مقتديا بذلك بالأفلاطونية الحديثة وذلك بقوله: (فأول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول المدبرة جوهر بسيط لا صفة له، مقامه الفقر

١- المرجع السابق ج١ ص١٤٨.
٢- المرجع السابق ج٣ ص٢٣١.
٣- سورة البروج الآية ٢١ والآية ٢٢.
٤- الإنسان الكامل ج٢ ص٩-١٢.

والذلة والاحتياج إلى باريه وموجده ومبدعه، له نسب وإضافات ووجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها، فياض بوجهين من الفيض: فيض ذاتي، وفيض إرادي... وله افتقار ذاتي لموجده سبحانه... وسماه الحق سبحانه وتعالى في القرآن: حقا، وقلما، وروحا، وفي السنة: عقلا وغير ذلك من الأسماء ...)(١).

فمراد ابن عربي بالجوهر البسيط الذي له نسب وإضافات ووجوه كثيرة والمسمى حقا وقلما وروحا وعقلا مراده بذلك «الإنسان الكامل» الذي هو «الحقيقة المحمدية» وللإنسان الكامل عند ابن عربي مترادفات كثيرة جدا منها (أصل العالم والمادة الأولى وكل شيء والمفيض ومركز الدائرة والعقل الأول والقلم الأعلى والروح الكلي وروح العالم ونور محمد والتعين الأول وظل الله والمختصر الشريف والممد الأول والمعلم الأول)(٢).

فكل هذه الأسماء هي لشيء واحد هو أصل العالم ومبدؤه وأكمل مظهر ظهر به الحق - بزعمه -.

يقول ابن عربي في ذلك: (بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية ومم وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وفيم وجد؟ في الهباء وعلى أي مثال وجد؟ - وجد على مثال - الصورة المعلومة في نفس الحق... فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح البنَّاء الجص ليفتح فيها ما شاء من

١- المعجم الصوفي ص٨١٤ نقلا عن إنشاء الدوائر ص١٥ـ٥٢.
٢- المرجع السابق ص١٥٨.

الأشكال والصور هذا هو أول موجود في العالم... ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسمونه أصحاب الأفكار الهيولي الكل والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله... فلم يكن أقرب إليه قبولا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه)(١).

إذا فأول موجود ظهر في الوجود هو «الحقيقة المحمدية» المسماة «العقل» التي وجد العالم من تجليه والتي وجدت من «الهباء» الذي: «العالم كله فيه» أي أصل العالم ومادته وهذا ما دعاهم للقول بوحدة الوجود.

يقول عبد الكريم الجيلي: (إن الله تعالى لما خلق محمدا ﷺ من كماله، وجعله مظهرا لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد ﷺ من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد ﷺ من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء،... ثم خلق الله نفس آدم عليه السلام نسخة من نفس محمد ﷺ؛ فلهذه اللطيفة لما منعت من أكل الحبة في الجنة أكلتها لأنها مخلوقة من ذات الربوبية، وليس من شأن الربوبية البقاء تحت الحجر... وليست الحبة إلا الظلمة الطبيعية... فليس النزول إلا هذا وهو انصراف وجهها من العالم العلوي الذي هو منزه عن القيد

١- الفتوحات المكية ج١ ص١١٨-١١٩.

والحصر إلى العالم السفلي الطبيعي الذي هو تحت الأسر)(١).

«فالحقيقة المحمدية» أو «الإنسان الكامل» يقابل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة «العقل» ولذا سماه ابن عربي العقل الأول والمفيض وغيرها من الأسماء الدالة على منزلة «الإنسان الكامل» في الترتيب الوجودي.

ولقد استدل الصوفية بأحاديث موضوعة على أنه ﷺ أول مخلوق وأنه هو «العقل الأول» وهو «القلم الأعلى».

قال عبد الكريم الجيلي عن ذلك: (اعلم أن القلم الأعلى: عبارة عن أول تعينات الحق في المظاهر الخلقية... وهو أعني القلم الأعلى أنموذج ينتقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ، كالعقل فإنه أنموذج ينتقش ما يقتضيه في النفس، فالعقل بمكانة القلم، والنفس بمكانة اللوح، والقضايا الفكرية التي وجدت في النفس بالقانون العقلي، هي بمثابة الصور الوجودية المكتوبة في اللوح المحفوظ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله تعالى العقل»(٢)، وقال «أول ما خلق الله القلم»(٣) والقلم هو العقل الأول، وهما وجهان للروح المحمدي، قال عليه الصلاة والسلام «أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر»(٤)، فصار القلم الأعلى والعقل الأول»، والروح المحمدي عبارة عن جوهر

١- الإنسان الكامل ج٢ ص٥٩.

٢- قال ابن الجوزي عن هذا وأمثاله: (وقد رويت أحاديث في العقول كثيرة ليس فيها شي، يثبت) راجع كتاب الموضوعات لابن الجوزي ج١ ص١٧٧.

٣- تقدم ص٣٨٨.

٤- قال عنه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة تحت رقم ١٣٣: (وليس لذلك أساس من الصحة) وقد أورده بلفظ نور بدل روح وقال عنه الشيخ محمد أحمد عبد القادر الشنقيطي المدني في كتابه: تنبيه الحذاق على بطلان ما شاع بين الأنام من حديث النور المنسوب لمصنف عبد الرزاق: (إنه من المختلقات والمفتريات على رسول الله ﷺ) راجع ص١٠ من الكتاب المذكور.

فرد، وهو بنسبته إلى الخلق يسمى القلم الأعلى وبنسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول وبإضافته إلى الإنسان الكامل يسمى روحا محمديا ﷺ)(١).

وقال الجيلي في موضع آخر عن «الحقيقة المحمدية» وأنها أصل العالم: (الباب الحادي والخمسون: في الملك المسمى بالروح: اعلم أن هذا الملك هو المسمى في اصطلاح الصوفية «بالحق المخلوق به» و «الحقيقة المحمدية» نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه، فخلقه من نوره وخلق العالم منه، وجعله محل نظره من العالم. ومن أسمائه «أمر الله» وهو أشرف الموجودات وأعلاها مكانة وأسماها منزلة ليس فوقه ملك، وهو سيد المقربين وأفضل المكرمين، أدار الله عليه رحا الموجودات وجعله قطب فلك المخلوقات... له أسماء كثيرة على عدد وجوهه، يسمى بالقلم الأعلى، وبروح محمد ﷺ، وبالعقل الأول، وبالروح الإلهي)(٢).

فإذا كان الله خلق «الحقيقة المحمدية» من نوره وخلق العالم منه فالعالم مخلوق من نور الله وسارٍ في العالم هذا النور وهذه هي وحدة الوجود الصدورية التي قال بها أفلوطين.

ويقول عبد الكريم الجيلي مؤكدا ذلك: (اعلم أن العقل الأول والقلم الأعلى نور واحد فنسبته إلى العبد يسمى العقل الأول، ونسبته إلى الحق يسمى القلم الأعلى، ثم إن العقل الأول المنسوب إلى محمد ﷺ خلق الله جبريل عليه السلام منه في الأزل، فكان محمد ﷺ أبا لجبريل وأصلا لجميع العالم... ولهذا وقف عنه جبريل في إسرائه وتقدمه وحده

١- الإنسان الكامل ج٢ ص٨-٩.
٢- المرجع السابق ج٢ ص١٥-١٨.

وسُمى العقل الأول بالروح الأمين، لأنه خزانة علم الله وأمينه، ويسمى بهذا الاسم جبريل تسمية الفرع باسم أصله)(١).

فالنبي محمد ﷺ بزعمهم هو «العقل الأول» وهو أصل جميع العالم لذا فالعالم عندهم وحدة واحدة إلهية صادرة عن الله.

ولقد صرح ابن سبعين أيضا «بالفيض» عن الأول مقتفيا أثر الأفلاطونية الحديثة وذلك بقوله: (الله هو مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته... وهو الذي استجاب له المبدع الأول... وهو بالهوية الخاصة يفيض ويفاض عليه...)(٢).

ويقول أيضا: (الحق ليس بناقص ولا تام فقط بل هو فوق التمام وهو مبدع الأشياء ومفيض الخيرات علينا فيضا تاما...)(٣) وهذا نظير قول أفلوطين في «الأول» أو «الواحد المحض».

ولقد قال الدكتور أبو الوفا التفتازاني عن ابن سبعين وفيوضاته: (ويصطنع ابن سبعين في تفيسره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته)(٤).

وهذا ولي الله الدهلوي يعترف بالفيض الأفلاطوني المحدث مقررا وحدة الوجود الصدورية بصراحة متناهية حيث يقول: (قال الشيخ صدر الدين القونوي: الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده، لم يصدر عنه إلا الواحد، لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده - من حيث كونه واحدا - غير الواحد؛ وذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض

١- المرجع السابق ج٢ ص٢٩-٣٠.
٢- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٠٢-٢٠٣ نقلا عن "بد العارف" لوحة ٢.
٣- المرجع السابق ص٢٠٣ نقلا عن "بد العارف" لوحة ٤٠.
٤- المرجع السابق ص٢٠١.

على أعيان المكونات ما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود، المسمى بالعقل الأول أيضا، وبين سائر الموجودات، ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة، فإنه ليس ثمة عند المحققين إلا الحق، والعالم ليس بشيء زائد على معلومة لله تعالى أولا، المتصفة بالوجود ثانيا...)(١).

وبعد عرض أقوال كبار مشايخ الصوفية في وحدة الوجود الصدورية أورد بعض أقوال من قال: إن الصوفية قد استقوا هذه الأفكار من الأفلاطونية الحديثة.

فمن ذلك قول أبي العلا عفيفي: (شرح - ابن عربي - فيضان الوجود عن الواحد الحق: وعبر عن هذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الموجودات. ولكنه يرى أن هذا الظل يختلف كثافة ولطافة بمقدار بعده أو قربه من مصدره. فالعالم المحسوس يمثل أكثف الظلال: والعالم المعقول ألطفها، وعالم المثال - الذي هو عالم الأرواح - بين بين. وهذا بالضبط ما يقوله أفلوطين في فيوضاته ولكن بلغة أخرى)(٢).

ويقول في موضع آخر: (ابن عربي يقصد بالروح المحمدي العقل الذي اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التي ظهرت عن «الواحد»، أو شيئا قريبا من ذلك. ونحن نعلم أن كلا من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان: ناحية الانفعال وهي التي عبر عنها ابن عربي بالعبودية من حيث صلته بما فوقه الذي فاض عنه، وناحية العقل من حيث صلته بما

١- الكشف عن حقيقة الصوفية ص٢٠٣ نقلا عن الخير الكثير للدهلوي ص٣٧.
٢- نصوص الحكم ج٢ ص١١٠.

تحته مما فاض عنه)(١).

ويقول نيكلسون عن أثر الفيوضات الأفلوطينية على التصوف: (فالنور المحمدي عندهم - أي الصوفية - هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل الذي قال به أفلوطين وعده أول الفيوضات التي صدرت عن «الواحد الحق»)(٢).

ويقول الدكتور محمد عبد القادر أيضا: (فإذا نظرنا في مذاهب الفيض الأفلوطيني - نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية - كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلوطينية، وهذا ما نجده في مدرسة ابن عربي في الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات، وعند ابن الفارض في وحدته الشهودية وفي مذهبه في القطبية والحقيقة المحمدية، وعند الإشراقية السهروردية والشيرازية التي تجعل الله نور الأنوار فياضا بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة الناشئة عن الأنوار، وهي الأجسام)(٣).

وتقول نظلة الجبوري عن أثر الفيوضات الأفلوطينية على التصوف: (وجد التصوف اليوناني طريقه إلى العالم الإسلامي وخاصة المذهب الأفلاطوني المحدث الذي وضعه أفلوطين المؤسس على فكرة الصدور أو الفيض إذ تم توكيد فكرة الصدور أو الفيض الأفلوطينية من اعتبار أن الموجودات ما هي إلا فيوضات أو صدورات عن الله ومن خلال الفيض حلت مشكلة الواحد والكثير. وعرفت في مجال التصوف بالتجلي الإلهي وما يترتب على هذه الفكرة من رغبة النفس بعد فيضها

١- المرجع السابق ص٣٣٧.
٢- في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٥٩.
٣- الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٣٢_٣٣.

عن الله بالعودة مرة أخرى إلى بارئها ومنشئها ويكون هذا عن طريق المجاهدات والرياضات النفسية وعندها تحققت للنفس رغبتها في العودة عن طريق الكشف والشهود إذ ستبدو فكرة إشراق الله على النفس واتحادها وفنائها به في التصوف الفلسفي)(١).

ويقول الدكتور طلعت غنام أيضا: (وقد يطول بنا الحديث لو عددنا الأفكار الأفلاطونية الحديثة التي تسربت إلى التصوف الفلسفي الإسلامي، وامتزجت بعناصره الأخرى ويكفي أن نقول على سبيل المثال:

إن نظرية المتصوفين في الكشف والشهود إنما هي أفلاطونية حديثة في صميمها. وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة «غنوص» اليونانية، وفي النفس وهبوطها إلى هذا العالم، وفي العقل الأول والنفس الكلية، بل في الفيوضات كلها مستمدة من مصارد أفلاطونية حديثة مع قليل أو كثير من التحوير)(٢).

وبهذا يتبين مدى تأثر الصوفية بالأفكار الأفلاطونية الحديثة وخاصة: «نظرية الفيض» التي وردت في مصنفات زعماء التصوف والتي أكدوا بها وحدة الوجود الصدورية.

١- مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية هامش ص١٧.
٢- أضواء على التصوف ص١٠٢.

المطلب الثاني: الاتحاد عند الصوفية وتأثره بالأفلاطونية الحديثة

لقد تحدثت فيما سبق(١) عن الاتحاد عند الصوفية وأوردت شواهد كثيرة من أقوالهم مما تبين معه أن الاتحاد مع الله هو غاية الصوفية وهو ما يسمى عندهم «بالتوحيد».

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: (التصوف يقوم في جوهره على أساسين:

١- التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب؛

٢- إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله.

أما الأساس الأول، وهو التجربة الصوفية، فيقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يتم بها هذا الاتصال، وفيها تتأحد الذات والموضوع، وتقوم فيها البواده(٢) واللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها معاشة...

أما الأساس الثاني فضروري جدا في مفهوم التصوف، وإلا كان مجرد أخلاق دينية. ويقول في توكيد المطلق، أو الوجود الحق، أو الموجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنه كل الموجودات؛ وفي إمكان الاتصال به اتصالا متفاوتا في المراتب حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، بحيث لا يبقى ثَمَّ إلا هو. ومن هنا كان طريق التصوف سلما صاعدا ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وكان سفرا يرقى في

١- تقدم ص٣٠٤ وما بعدها.

٢- البواده هي: (ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوله، إما موجب فرح وإما موجب ترح) راجع الرسالة القشيرية ج١ ص٢٥١.

معارج حتى ذروة الاتحاد)(١).

ولقد عبر الصوفية عن هذا الاتحاد بالتوحيد فمن ذلك قول الجنيد وقد سئل عن التوحيد فقال: (معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل)(٢).

وقال القشيري: (سئل الجنيد عن توحيد الخاص فقال: أن يكون العبد شبحا بين يدي الله سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته. لقيام الحق، سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون)(٣).

فتعريف الجنيد للتوحيد هنا هو الاتحاد بعينه الذي قال به فلاسفة الأفلاطونية الحديثة فإذا اتصف الموحد بهذه الصفات فلا يبقى له حس ولا حركة فيفنى عن نفسه في حقيقة من هو بين يديه وقريب منه - وهو الله - لدرجة أن يكون العبد كما كان قبل أن يكون وهو حال العدم. فلا يبقى إلا الحق تعالى.

وقال القشيري: (وقيل لأبي بكر الطمستاني: ما التوحيد؟ فقال، توحيد، وموحِّد، وموحَّد هذه ثلاثة)(٤).

أي أن من أثبت هذه الثلاثة فليس بموحد إذ التوحيد عند القوم - أي الصوفية - نفي الإثنينية فلا يبقى موحِّد ولا موحَّد بل اتحاد

١ـ تاريخ التصوف الإسلامي ص١٨ـ١٩.
٢ـ الرسالة القشيرية ج٢ ص٥٨٣.
٣ـ المرجع السابق ج٢ ص٥٨٤.
٤ـ المرجع السابق ج٢ ص٥٨٧.

محض.

وقال أيضا: (وقال الشبلي: ما شم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد)(١).

ذلك لأنه أثبت نفسه وأثبت لها توحيدا فيكون هناك اثنان توحيد وموحد والتوحيد عندهم هو الاتحاد فلا سوى الحق لأن الموجودات ومن ضمنها الإنسان مصدرها الذي انبعثت منه هو الله فبالاتحاد تعود لما صدرت عنه فالاتحاد إذا هو غاية التصوف وأسمى ما يتطلع إليه كل صوفي كما هو عند فلاسفة الأفلاطونية الحديثة.

ولقد جعل الغزالي للتوحيد أربع مراتب الأولى (أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله) وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين... والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد ... فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد).(٢).

المطلب الثالث : طريق الاتحاد عند الصوفية وتأثره بالأفلاطونية الحديثة

طريق الاتحاد عند الصوفية قريب من طريق الاتحاد عند الأفلاطونية الحديثة ذلك لأن كل منهما يستخدم الرياضات النفسية لحصول الاتحاد.

ولقد بين لنا الدكتور عبد الحليم محمود الطريق الأمثل للاتصال

١- المرجع السابق ج٢ ص٥٨٧.

٢- إحياء علوم الدين ج٤ ص٣٦٢.

بالإله عند أفلوطين وعند الصوفية فقال تحت عنوان: (الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة: إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين) في كلمة موجزة، دقيقة، بالغة العمق، يقول: «الكشف عن الإله: ثم الاتصال به».

الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال، والبرهان.

ذلك: منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده! إنهم مقصرون!!... «ثم الاتصال به»، وذلك طريق التصفية، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل... «الكشف عن الإله ثم الاتصال به»، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها)(١).

فهذا اعتراف من صوفي كبير هو الدكتور عبد الحليم محمود بأن مثلهم الأعلى في طلب الحكمة هو قول أفلوطين وهو المنهج الوحيد المتكامل عندهم وهو الطريق الذي لا مناص منه فما هو هذا الطريق الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة ياترى؟

إنه بلا شك طريق «الارتياض» و «التصفية» كما سماه الدكتور عبد الحليم محمود(٢).

لقد وضحه بقوله: (إن هذا الطريق يبتديء بما يسميه العارفون: الإرادة، وهي حالة تعتري المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به... ولابد للمريد من الرياضة... وحينما يأخذ المريد في الرياضة، ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شيء من الاستعداد، يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد. ويبتهج المريد بذلك، فيتشوق

١- التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٧٦-١٧٧.
٢- انظر المرجع السابق ص١٧٦.

إلى هذه البروق قبل أن تحدث، ويتحسر على انتهائها ... وهي تكثر كلما أمعن الإنسان في الارتياض، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار في غير الارتياض... ويمعن في الرياضة ويتغلغل فيها، فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ويتدرج في الترقي أيضا، فلا يتوقف الأمر على مشيئته، بل كلما لاحظ شيئا، لاحظ الحق، وينصرف دائما عن عالم الزور إلى عالم الحق، وتنتهي الرياضة به إلى النَّيل.

فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلا، وابتهج بالحق، وفرح بنفسه، ثم ينتهي بالغيبة عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وهذا المقام - كما يقول «الرازي» - آخر مقامات السلوك إلى الله، وأول مقامات الوصول التام إلى الله، وهو الفناء عما سوى الله بالكلية، والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول)(١).

وقال الدكتور عبد الحليم محمود عن هذا الطريق أيضا: (فالسالك إلى الله يبتديء بالتفرقة بين ما يشغله عن الله، وبين ما يمهد له السبل للتوجه إلى الله: إنها مرحلة تنظيم وتنسيق، يتلوها نفض لكل ما يشغله عن الله، كما ينفض الإنسان الغبار عن الثوب الذي يريد أن يحفظ به ناصع البياض.

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق، ثم النفض: يكون في الوقت نفسه مشغولا بذكر الله، فإذا ما شم رائحة الأنس بالذات العلية، كان هناك الترك لما يشغله عن الله، وتلك هي الدرجة الثالثة، فإذا ما اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض أي الاحتقار، لما سوى الله تعالى، وتلك هي المرحلة الرابعة؛ وبها تتم درجات التزكية والسالك في

١- المرجع السابق ص٢٧٩.

أثناء سلوكه، هذا وعلى الخصوص بعد أن ينتهي من هذه المرحلة، يتطلع ويسعى في أن يكون ربانيا، ويمعن في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، ويده التي بها يبطش، ويصبح بذلك متخلقا بأخلاق الله، ولكن نظره للآن متعلق، بنفسه وبتلك الصفات، وتعلق نظر العارف بنفسه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة، غير أن العارف لا يقف عند ذلك، بل يستمر في جهاد حتى ينتهي إلى الواحد، ويتلاشى كل ما عداه «وهناك - كما يقول «الطوسي» - لا يبقى واصف، ولا موصوف، ولا سالك، ولا مسلوك، ولا عارف، ولا معروف وهو مقام الوقوف)(١).

فإذا تلاشى كل ما عدا الله كما يزعمون فقد حصل الاتحاد بالله - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - وهذا نظير قول فلاسفة الأفلاطونية الحديثة في طريق اتحادهم المزعوم.

ويقول ابن عجيبة في رياضة المريد: (فإذا صلحت جوارحه - أي المريد - الظاهرة أمره - أي الشيخ - بالعزلة والصمت والجوع المتوسط وفراغ القلب والفناء في الاسم المفرد (الله) فإذا رآه تحقق فناؤه وكثر تعطشه فتح له شيئا من علم الحقائق، وأمره بالتفرغ التام وقطع العلائق، والزهد في الكونين، فإذا رآه أخذته حيرة أو دهشة دفع له علم الحقيقة، وأمره بتقليل ذكر اللسان وعمل الجوارح، وشغله بالفكرة، فإذا رآه لم يقدر على علم الحقيقة، أو رآه قنع بالعلم دون الذوق أمره بتخريب الظاهر والتجريد التام، فإذا تمكن من الحقيقة، ورسخت فيه ذوقا وتحقيقا أمره بإرشاد الناس إن رآه أهلا. هذا الذي

١- المرجع السابق هامش ص٢٩٠-٢٩١.

أخذناه وفهمناه من طريق أشياخنا)(١).

ويقول ابن البنا السرقسطي موضحا طريق وصول المريد للاتحاد:

إذ للمريد عندهم حدود ... لأجلها قيل له مريد
فعندها رُدَّ إلى الأوراد ... كالصمت والصوم مع السُّهاد
ولم يحيلوه على الحقيقة ... إذ لم يكن مستوفي الطريقة
ألقوا إليه من صفات النفس ... ما كان فيها قبل ذا من لبس
فجرعوها أكؤس المنون ... وهي تنادي كيف تقتلون
فعندما مالت إلى الزوال ... أدخل في خلوة الاعتزال
وقيل: قل على الدوام (الله) ... واحذر كطرف العين أن تنساه
ثم جرى معناه في الفؤاد ... جري الغذا في جملة الأجساد
فعندها حاذى مراة القلب ... لَوْحُ الغيوب وهو غير مَخْبي
حتى إذا جاء بطور القلب ... خوطب إذ ذاك بكل خطب
فقيل لو عرفتني بكوني ... قيل إذن فاخلع نعال الكون
ثم فني عن رؤية العوالم ... ولم ير في الكون غير العالم
ثم انتهى لفلك الحقيقة ... فقيل هذا غاية الطريقة
ثم امتحى في غيبة الشهود ... فأطلق القول: «أنا معبودي»)(٢).

فهذا هو طريق الاتحاد الصوفي شبيه بطريق فلاسفة الأفلاطونية الحديثة فغاية الطريقة عند الصوفية هي الفناء التام عن كل ما سوى الله والاتحاد به إذ لا يطلق قول «أنا معبودي» أو «أنا الحق» إلا من اتحد بالله بزعمهم.

ويقول ابن عجيبة: (... لكن الحق تعالى لكرمه وجوده إذا رأى

١- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الاصلية ص٣٢٨.
٢- المرجع السابق ص٣٣١ وما بعدها.

منك صدق الطلب وأراد أن يوصلك إليه وصلك إلى ولي من أوليائه، وأطلعك على خصوصيته واصطفائه فلزمت الأدب معه، فما زال يسير بك حتى قال لك: ها أنت وربك، فحينئذ يستر الحق تعالى وصفك الذي هو وصف العبودية بوصفه الذي هو وصف الحرية، فتخنس أوصاف البشرية، بظهور أوصاف الروحانية، ويغطي أيضا نعتك الذي هو الحدوث بنعته الذي هو القدم، أو غطى نعتك الذي هو العدم بنعته الذي هو الوجود.
يقول الششتري في بعض أزجاله:

فمتى ما يبين لي زالت البشريا
وتحولت غيري في صفا روحانيا)(١).

وهكذا صرح الصوفية باتحادهم بالله وبالطريق إليه علما أن السالكون لهذا الطريق - طريق الاتحاد - هم خواص الصوفية والواصلون للاتحاد - بزعمهم - هم خواص الخواص لذا قال ابن سينا(٢) (جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو أن يطلع عليه إلا

١- إيقاظ الهمم ص٢٤٢_ ٢٤٣.
٢- في الفصل التاسع من كتاب "الإشارات" الذي قال عنه الدكتور عبد الحليم محمود "إن موضوع هذا البحث هو السعادة، ويمكننا أن نقول أيضا إن موضوع هذا البحث هو التصوف. إنه التصوف بحسب ما رسمه "ابن سينا" ولكن "ابن سينا" في رسمه لم يحد عن طريق التصوف البحت: تصوف "الجنيد" وغيره من أئمة العارفين، وليس "لابن سينا" في هذا الشيء من الابتكار من ناحية الموضوع، إذ ليس في التصوف ابتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل "لابن سينا"؛ إنما هو في هذا العرض البارع، هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده على حد تعبير "الإمام الرازي".
نقول _ أي الدكتور عبد الحليم محمود _ إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط في رسم الطريق، والخطأ في اتباع السنن الصحيح. ليس هناك إذا تصوف فلسفي، وتصوف صوفي، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، "وابن سينا" فهم التصوف الصحيح على حقيقته... وإننا لا نجد فرقا ما بينه وبين غيره من الصوفية، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها "ابن سينا" وعبروا البحر الذي لم يصل "ابن سينا" إلى حافته) التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢٧٣.

الواحد بعد الواحد)(١).

وقال الدكتور عبد الحليم محمود شارحا هذه الجملة (يشير «ابن سينا» في هذه الإشارة أن الطريق إلى الله، صعب المرتقى، ولذلك كان الواصلون إليه هم من الندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحد بعد واحد)(٢) وهكذا قال الصوفية بما قال به فلاسفة الأفلاطونية الحديثة أن اتحادهم لا يذوقه إلا أقل القليل ولا يذوقونه إلا نادرا.

المطلب الرابع: بيان تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة.

يظهر مدى تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة في المسائل الآتية:

١- الفيوضات عند كليهما.

أ- الفيوضات الأفلوطينية:

يصور «أفلوطين» الوجود على أنه وحدة إلهية واحدة صدورية فعلى قمة الوجود يوجد («الواحد المحض» أو «الأول» وهو السبب في وجود الموجودات والموجودات كلها كامنة فيه، إنه فوق التمام والكمال أفاض بالوجود على «العقل» فأبدعه فكان «العقل» تاماً لأنه مبدع من «الأول» الذي هو فوق التمام والكمال)(٣).

(و «العقل» بدوره أفاض بالوجود على «النفس الكلية» فأبدعها فلما كانت «النفس الكلية» معلولة من معلول - كما يقول أفلوطين - فهي تفيض بالوجود على «الطبيعة» و «العالم الحسي» الناقص القابل

١- التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢٩٤.
٢- المرجع السابق ص٢٩٤.
٣- تقدم نحوه ص٣٧٨.

للفساد لأنه معلول من علل معلولة أي من «النفس الكلية» فهي واسطة الاتصال بين العالم المحسوس والعالم الإلهي وهي في طبيعتها تابعة للعالم الإلهي وهي في نفس الوقت سارية مجزءة في العالم المحسوس)(١).

ب- الفيوضات الصوفية:

سار كبار مشايخ الصوفية على نهج الأفلاطونية الحديثة في القول بوحدة الوجود الصدورية ولقد استخدموا نفس المصطلحات الفلسفية مثل «الفيض» و «العقل الأول» و «النفس الكلية» و «الطبيعة».

يقول ابن عربي: (اعلم أن المعلم على الحقيقة هو الله... وأول متعلم قبل العلم بالتعلم لا بالذات العقل الأول... أمره أن يكتب ما عمله في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه فسماه قلما... النفس الكلية وهي أول موجود انبعاثي منفعل عن العقل...)(٢).

ويقول أيضاً: (القلم واللوح أول عالم التدوين والتسطير وحقيقتاهما ساريتان في جميع الموجودات علواً وسفلاً ومعنى وحساً)(٣).

ويقول ابن سبعين: (الله هو مبدع الكليات بأمره وكلمته... وهو بالهوية الخاصة يفيض ويفاض عليه...)(٤).

ويقول أيضاً: (الحق ليس بناقص ولا تام فقط بل هو فوق التمام

١- تقدم نحوه ص٣٧٨،٣٧٩.
٢- تقدم ص٣٨٧.
٣- تقدم ص٣٩٠.
٤- تقدم ص٣٩٥.

وهو مبدع الأشياء ومفيض الخيرات علينا فيضاً تاماً ...)(١).

وهو - أي الله - موجد «العقل الأول» أو «الحقيقة المحمدية» أو «الإنسان الكامل»: (فالإنسان الكامل عبارة عن أول تعينات الحق في المظاهر الخَلْقية - حسب نظرية وحدة الوجود التي تعتبر أن جميع مظاهر الوجود عبارة عن تعينات إلهية - فهو أول ظاهر إلهي في الوجود لأنه مخلوق من ذات الربوبية أي من النور الإلهي وهو مخلوق على صورة الحق تعالى فهو أكمل موجود ظهر في الوجود)(٢).

أما «النفس الكلية» عندهم فهي «اللوح المحفوظ» وهو أول موجود انبعاثي منفعل عن العقل - كما يقول ابن عربي(٣) فهي بالمنزلة الوجودية الثانية بعد «العقل». والانبعاث هو الفيض.

وبما أن «اللوح المحفوظ» يشتمل على ذكر جميع الموجودات فالصوفية اعتبروه هو «النفس الكلية» لأنها عند الفلاسفة مشتملة على جميع الموجودات ولذا قالوا إن «الطبيعة» ناتجة عن «النفس الكلية» بعد تزوجها «بالقلم الأعلى» الذي هو «العقل» كما يقول ابن عربي(٤).

٢- الاتحاد عند كليهما:

أ- الاتحاد عن فلاسفة الأفلاطونية الحديثة:

بما أن الوجود عند «أفلوطين» وأتباعه عبارة عن وحدة واحدة في أعلاها «الأول بالذات» الذي صدرت عنه جميع الموجودات عن طريق «العقل» ثم «النفس الكلية» المنبعثة في العالم.

١- تقدم ص٣٩٥.
٢- تقدم نحوه ص٣٩٢.
٣- تقدم ص٣٨٨.
٤- تقدم نحوه ص٣٨٩.

لذا فالنفس تتشوق للعودة إلى مصدرها «الأول بالذات» فتبحث عنه في الموجودات فلا تجده ثم تصعد إلى «النفس الكلية» فتكتشف أن بها قوى متعددة فتتجه النفس إلى أعلى باحثة عن الوحدة فتتحد مع «العقل» لشدة اتصالها به ثم تشتاق إلى «الخير المحض الأول» فيأتيها بتوسط «العقل» فتتحد معه(١).

ب- الاتحاد عند الصوفية:

الاتحاد بين الصوفي والذات العلية هو أحد أسس التصوف ومن هنا كان التصوف سُلّماً صاعداً يرقى فيه السالك حتى يصل إلى الذات العلية فيتحد معها وهو ما يسمى عندهم بالتوحيد وهو عدم الاثنينية فلا يبقى موحِّد وموحَّد بل يبقى «الواحد» كما لم يزل ويفنى الموحِّد حتى يكون كما كان قبل أن يكون أي يكون عدماً محضاً(٢).

٣- طريق الاتحاد عند كليهما:

أ- طريق الاتحاد عند فلاسفة الأفلاطونية الحديثة.

طريق الاتحاد عند فلاسفة الأفلاطونية الحديثة.

طريق الاتحاد عند «أفلوطين» وأتباعه مبني على الرياضات النفسية من خلع احتياجات البدن وتسكين الحواس والوساوس والحركات واعتزال العالم والتوجه للتأمل نحو «الأول» والفناء عند كل ما سواه والفناء عن التأمل والفناء. فعند ذلك يحصل الاتحاد وتحصل الغبطة العظمى وهذه الحالة لا يبلغها إلا قليل من الناس ولا يبلغونها إلا

١- تقدم نحوه ص٣٨١.

٢- تقدم نحوه ص٣٩٩.

نادراً(١).

ب- طريق الاتحاد عند الصوفية:

طريق الصوفية كما يقول د/ عبد الحليم محمود مبني على: (الكشف عن الإله: ثم الاتصال به) وهو كما يقول طريق أفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة. (فالكشف عن الإله عن طريق المعرفة بالبرهان العقلي... أما الاتصال به فهو عن طريق الرياضات النفسية بحيث يرقى عن طريق الارتياض من حصول البروق وهي أن يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد، ثم يرقى عن طريق الارتياض حتى تصير له هذه الأنوار من غير ارتياض ثم يتدرج في الترقي حتى ينتهي إلى «أن يصير سره مرآة مجلوة محاذياً شطر الحق» فعند ذلك يفنى عن نفسه وعن الكل وعند ذلك يصل للاتحاد فيقول «أنا الحق» أو «أنا معبودي»)(٢).

والرياضات النفسية كما يقول ابن عجيبة: (العزلة والصمت والجوع وفراغ القلب والفناء في الاسم المفرد «الله» والتفرغ التام وقطع العلائق والزهد في الكونيين - أي الدنيا والآخرة - والاشتغال بالفكرة)(٣).

أما الوصول للاتحاد عند الصوفية فلا يحصل إلا لآحاد الناس كما قرر ذلك الدكتور عبد الحليم محمود عن ابن سينا(٤).

١- تقدم نحوه ص٣٨٤.
٢- تقدم نحوه ص٤٠٢ وما بعدها.
٣- تقدم ص٤٠٤.
٤- تقدم ص٤٠٧.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على النبي الرحمة المهداة وبعد: ففي نهاية هذا البحث استميح القارىء الكريم العذر عما عسى أن يرى فيه من قصور، إذ الكمال المطلق لله عز وجل وحسبي أني بذلت فيه من الجهد ما أستطيع.

وأود في نهاية هذا البحث أن أشير إلى أهم النتائج التي تضمنها وهي كما يلي:

١- أن التصوف أمر مخالف للزهد الشرعي الذي يتستر به مشايخ الصوفية فالتصوف عبارة عن طريق أوله مغالاة في الزهد ثم مجاهدات لرياضة النفس ثم عقائد خفية سرية لا تُظهر إلا لخواص الصوفية.

٢- أن للديانة النصرانية المحرفة أثرا كبيرا في التصوف فقد نتج عن اتصال الصوفية بالرهبان ومخالطتهم لهم أن ساروا على نهجهم في اختيارهم الفقر وعزوفهم عن الزواج وتلقيهم العقائد المنحرفة عنهم كالاتحاد والحلول وقولهم بحصول العلم عن طريق الكشف والإلهام كما قالت النصارى. وادعوا لمشايخهم العصمة كما ادعى رجال الدين النصراني ذلك.

٣- أن الفلسفات الهندية القديمة كانت مصدرا مهما للصوفية في الرياضات النفسية والفناء ووحدة الوجود والاتحاد ووحدة الأديان وأيضا في إخفاء هذه العقائد عن العوام وجعلها سرية بين الفلاسفة بوجه خاص.

٤- أن الفلسفات اليونانية أيضا كان لها أثر مهم في التصوف فقد كان للفلسفة الأفلاطونية أثرها في نظرية المعرفة عند الصوفية وهو ما يسمى بالعلم اللَّدُنِّي، وأيضا في نظرية المُثُل التي أخذها ابن عربي

وسماها: الأعيان الثابتة في العدم، أما نظرة أفلاطون للوجود واعتباره إياه وحدة إلهية واحدة فهي وحدة الوجود التي قال بها كبار مشايخ الصوفية.

أما الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فقد كان لها أيضا تأثيرها الذي لا ينكر فمن ذلك نظرية الفيض التي انتقلت إلى التصوف بتمامها وانتقل منها للتصوف أيضا القول بالاتحاد.

٥- أن قول بعض الصوفية بالاتحاد الخاص أو الحلول الخاص كان في مرحلة من مراحل التصوف أما وقد اكتمل بناؤه الفلسفي فقد عم القول بالاتحاد أو الحلول العامَّيْن - أي وحدة الوجود بنوعيها - جميع مشايخ الصوفية العارفين لحقائقه.

٦- أن سر الصوفية الذي يتواصون بكتمانه هو عقيدة وحدة الوجود، وأن من عرف وحدة الوجود منهم واعتقدها سمي عارفا، وأن الواصل في عرفهم من وصل إلى آخر مراحل الطريق الصوفي وهي مرحلة: أن لا يرى في الوجود إلا الله.

٧- أن الاتحاد الخاص - الذي قال به بعض الصوفية - وإن قال به النصارى والفلاسفة اليونان قبلهم إلا أن مصدره الأصلي الفلاسفة الهنود.

٨- أن للصوفية أسلوب خاص في التعبير عن الآراء والعقائد الخاصة بهم اصطلحوا عليه فيما بينهم ويسمى عندهم: لغة الإشارة وهي استعمال الأسلوب الرمزي في التعبير عن عقائدهم وآرائهم المخالفة للإسلام.

هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث أرجو الله الكريم أن يجعله خالصا لوجهه وأن ينفعني به عند لقائه وأن يجعله عونا لمن أراد طريق الحق إنه سميع مجيب.

هذا والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

جدول لبعض المترجمين والكتب المترجمة:

يظهر من هذا الجدول مدى حجم الترجمة وبالذات في كتب الفلسفة والإلهيات ويظهر أيضا أن جل المترجمين كانوا من النصارى، وهذا ما جعل لترجمة هذه الكتب أثر في انحراف كثير من الفرق المنتسبة للإسلام وبالذات الصوفية.

التعريف بالمترجم	الكتب التي ترجمها إلى العربية
١- ابن المقفع فارسي الأصل اسمه روزبة بن داذويه نشأ بالبصرة، كان والده زراد شتي المذهب، ولم يسلم ابن المقفع إلا قبل قتله - على الزندقة ببضع سنوات كان كاتبا لأبي جعفر المنصور قتل عام ١٤٥هـ وقيل ١٤٢هـ	ترجم كتاب «كليلة ودمنة» من الفارسية وهذا الكتاب هندي الأصل وقد مهد لترجمته بمقدمة وأضاف إليه بعض أمثال من تأليفه
٢- يوحنا بن ماسويه من النصارى السريان اتخذه الرشيد طبيبا له وعينه المأمون رئيسا لبيت الحكمة وتوفي عام ٢٤٢هـ	له كتاب «البرهان» يشتمل على ثلاثين كتابا (فصلا) في المنطق
٣- يوحنا بن البطريق من النصارى، مولى المأمون، كان رئيسا على ترجمة الكتب في بيت الحكمة، توفي	ترجم محاورة «تيماوس» لأفلاطون، والتاريخ الطبيعي لأرسطو، وكذلك كتاب السماء (الذي راجعه حنين بن

عام ٢٠٠هـ	إسحاق). ويقول القفطي «إنه تولى ترجمة كتب أرسطو خاصة، وترجم من كتب بقراط (الطبيب)» وترجم كتاب أرسطو في «الآثار العلوية» وأجزاءً من «كتاب النفس» وكتاب «العالم»
٤- الحجاج بن مطر	ترجم «المجسطي» في الفلك لبطليموس
٥- قسطا بن لوقا البعلبكي من نصارى الشام أصله يوناني ولد ٢٠٥هـ وتوفي ٢٨٨هـ	ترجم شرح اسكندر الأفروديسي وشرح يحيى النحوي «للسماع الطبيعي» لأرسطو وكذلك شرح الاسكندر على كتاب (الكون والفساد) لأرسطو وأيضا (مباديء الهندسة) لأفلاطون
٦- عبد المسيح بن عبد الله الناعمة الحمصي توفى عام ٢٢٠هـ	ترجم كتاب «سوفسطيقا» أو الأغاليط لأرسطو وشرح يحيى النحوي على «السماع الطبيعي» وترجم ما نسب خطأً لأرسطو تحت اسم كتاب «الربوبية لأرسطو» أو «أثولوجيا أرسطو» وهو شرح للتاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين
٧- حنين بن إسحاق. عربي من الحيرة من النصارى النساطرة	ترجم عن أفلاطون: «كتاب السياسة»، وكتاب «النواميس» و«طيماوس»

فهرس الآيات

الفارابي توفي عام ٣٢٨هـ	
١٢- سنان بن ثابت بن قرة الحراني كان طبيب المتقدر والقاهر توفي عام ٣٣٠هـ	صحح الترجمة العربية عن السريانية لكتاب «المثلثات» لأرخميدس. وألف كتابا في «الفراسة»
١٣- أبو زكريا يحيى بن عدي ولد في تكريت، بلدة على دجلة عام ٢٨٦هـ نصراني يعقوبي وسمي ابن عدي «بالمنطقي» لما له من شهرة واسعة في هذا العلم وتوفي عام ٣٦٤هـ	ترجم من السريانية إلى العربية «كتاب الأغاليط»، وكتاب «الجدل»، و «السماع الطبيعي»، وكتاب «الآثار العلوية» وكتاب «السماء» وكتاب «النفس» و «تاريخ الحيوان» لأرسطو
١٤- أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة ولد في بغداد عام ٣٣١هـ كان يعقوبي المذهب وتوفي عام ٣٩٨هـ	نقل من السريانية إلى العربية: «كتاب الحيوان» لأرسطو و «كتاب منافع أعضاء الحيوان» بتفسير يحيى النحوي «مقالة في الأخلاق» و «كتاب خمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة أرسطو» و «كتاب سوفسطيقا» لأرسطو وضع كتاب «أغراض كتب أرسطو المنطقية» و «كتاب معاني إيساغوغي»[١].

١- بتصرف عن مقدمة "الجمع بين رأيي الحكيمين" ص ٥٣-٦٠.

كان يجيد أربع لغات العربية
واليونانية والفارسية والسريانية
عينه المأمون رئيسا لبيت الحكمة
توفي عام ٢٦٠هـ

وعن أرسطو «المقولات» (نقله
من اليونانية إلى العربية)

٨- إسحاق بن حنين
من نصارى الحيرة، نسطوري
مثل والده عاون والده في «بيت الحكمة»
توفي عام ٢٩٨هـ

نقل إلى العربية، عن أفلاطون:
«سوفسطس» وعن أرسطو «الكون
والفساد» وكتاب النفس وبعض كتاب
«الحروف»

٩- حبيش بن الحسن الأعسم
ابن أخت حنين بن إسحاق
وأحد تلاميذ حنين

أكثر الكتب التي ترجمها حبيش نسبت إلى
حنين وذلك لتقارب الإسمين فيكتب
الناسخون حنين بدلا من حبيش
لأن حنين أشهر ولذا قالوا:
من سعادة حنين صحبة حبيش له

١٠- ثابت بن قرة
صابئي من أهل حران ولد عام ٢٢١
وتوفي عام ٢٨٨هـ

ومما ترجم: «شرح السماع الطبيعي»
لأرسطو وله تآليف في المنطق
والهيئة، والهندسة، والعدد والتنجيم
والطب. له كتاب في «تصنيف العلوم»

١١- أبو بشر بن يونس القنائي
نسبة إلى دير قني. وهو نصراني
نسطوري واشتهر بعلم المنطق،
وعليه قرأ المنطق أبو نصر

ترجم إلى العربية كتاب «البرهان»
لأرسطو و «شرح الإيساغوغي»
لفورفوريوس، وترجم شرح الإسكندر
على كتاب «الكون والفساد» لأرسطو

فهرس الأحاديث

فهرس المراجع

١- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، تأليف أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الطبعة الأولى ١٩٧٣م، الناشر دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان.

٢- أبو حامد الغزالي والتصوف، تأليف عبد الرحمن دمشقية، طبع دار طيبة للطباعة والنشر بالرياض، عام ١٤٠٦.

٣- الأسفار المقدسة، تأليف الدكتور علي وافي، ملتزم الطبع ونشر دار نهضة مصر، طبع بمطبعة دار العالم العربي بالقاهرة، رقم الإيداع بدار الكتب ٤٩٠٥، سنة ١٩٧١.

٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تأليف الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، جزءان في مجلد واحد، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٥- الأديان القديمة في الشرق، تأليف الدكتور رؤوف شلبي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، طبع مطبعة دار الشروق، بيروت والقاهرة.

٦- اصطلاحات الصوفية، تأليف عبد الرزاق الكاشاني، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، نشر دار المعارف، مصر.

٧- أضواء على المسيحية دراسات في أصول المسيحية، تأليف الدكتور رؤوف شلبي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ١٩٧٥.

٨- أديان الهند الكبرى (الهندوسية - الجينية - البوذية)، تأليف الدكتور أحمد شلبي، الطبعة الرابعة ١٩٧٦م، الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٩- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

١٠- أضواء على التصوف، تأليف الدكتور طلعت غنام، الناشر عالم الكتب، بالقاهرة ١٩٧٩.

١١- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تأليف أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، مطبعة السعادة.

١٢- الأنوار القدسية في معرفة القواعد الصوفية، تأليف/ عبد الوهاب الشعراني، طبعة مطبعة السعادة، بالقاهرة، توزيع/ مكتبة دار جوامع الكلم، القاهرة. بدون تاريخ.

١٣- الإسلام والفلسفات القديمة، تأليف أنور الجندي، طبع ونشر دار الاعتصام، بمصر رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨/٣٢٤٣.

١٤- الإملاء في إشكالات الإحياء، لأبي حامد الغزالي، ملحق بكتاب إحياء علوم الدين، يطلب من مكتبة عبد الوكيل الدروبي في دمشق.

١٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة.

١٦- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، تأليف محمد بن المنور بن أبي سعيد، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، الدار المصرية للتأليف والنشر.

١٧- الأعلام، لخير الدين الزركلي، نشر دار العلم للملايين، بيروت ط٦، ١٩٨٤م.

١٨- اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، للدكتور/ علي الخطيب، نشر دار المعارف بمصر، عام ١٤٠٤.

١٩- أثولوجيا أرسطو طاليس، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.

٢٠- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، يطلب من كتبة عبد الوكيل الدروبي في دمشق.

٢١- البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير الدمشقي، الطبعة الثانية ١٩٧٧، مكتبة المعارف، بيروت.
٢٢- البوذية: تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، رسالة ماجستير، إعداد الطالب: عبد الله نومسوك، إشراف الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٣- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٢٤- تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارهما الإنسانية على العالم، للدكتور/ رءوف حبيب، نشر/ مكتبة المحبة، بالقاهرة.
٢٥- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، للدكتور/ أحمد محمود الساداتي، نشر مكتبة الآداب بالقاهرة، طبع عام ١٩٥٧م.
٢٦- تاريخ الإنسانية، تأليف أحمد حسين، نشر دار القلم بالقاهرة، عام ١٩٦٥م.
٢٧- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، لمحمد لطفي جمعة، نشر المكتبة العلمية ببيروت، بدون تاريخ.
٢٨- تاريخ الفلسفة، تأليف محمد علي مصطفى وخير الدين عبده أحمد، الطبعة الأولى ١٩٥١، المطبعة الرحمانية بمصر.
٢٩- تاريخ الفلسفة، للدكتور محمد عزيز نظمي سالم، الناشر مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية.
٣٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت - لبنان.
٣١- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في ثلاثة أجزاء، للدكتور محمد

علي أبو ريان ١٩٨٧، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
٣٢- ترجمان الأشواق، لمحيي الدين بن عربي، دار صادر - بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
٣٣- تربيتنا الروحية، لسعيد حوى، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ نشر مكتبة وهبة بالقاهرة.
٣٤- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تأليف أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني، طبع عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٣٥- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، للدكتور إبراهيم هلال، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، دار الاتحاد العربي للطباعة، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة.
٣٦- التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، بقلم طه عبد الباقي سرور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة - القاهرة.
٣٧- التصوف الإسلامي، تأليف عمر فروخ، نشر دار الكتاب العربي، بيروت عام ١٤٠١هـ.
٣٨- التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، تأليف أحمد توفيق عياد، الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة.
٣٩- التصوف الإسلامي الخالص، تأليف محمود أبو الفيض المنوفي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
٤٠- التصوف المنشأ والمصادر، تأليف إحسان إلهي ظهير، نشر إدارة ترجمان السنة، الطبعة الأولى عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤١- التمكين في شرح منازل السائرين، لمحمود أبو الفيض المنوفي، طبع دار نهضة مصر.
٤٢- التفكير الفلسفي في الإسلام، لعبد الحليم محمود، الناشر دار

المعارف، القاهرة .
٤٣- التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف أبو بكر محمد الكلابذي، قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه محمود أمين النواوي، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .
٤٤- التعريفات، تأليف الشريف علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
٤٥- التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي كمدخل لشرح الأسفار وفهم الأسرار، المؤلف الأب متى المسكين، الطبعة الأولى - ١٩٧٨، المطبعة دار نافع للطباعة.
٤٦- تلبيس إبليس، للحافظ الإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، طبع مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩ .
٤٧- تنبيه الحذاق على بطلان ما شاع بين الأنام من حديث النور المنسوب لمصنف عبد الرزاق لمؤلفه الشيخ محمد أحمد عبد القادر الشنقيطي المدني الطبعة الثانية مطبعة الجامعة الإسلامية توزيع مركز شؤون الدعوة بالجامعة الإسلامية.

٤٨- جامع كرامات الأولياء، ليوسف النبهاني، دار صادر- بيروت.
٤٩- الجمع بين رأيي الحكيمين، تأليف أبو نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت - لبنان.
٥٠- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، تأليف السيد محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، طبع مطبعة المدني، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع،

القاهرة .
٥١- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، تأليف الدكتور/ محمد البهي، الطبعة السادسة ١٤٠٢ - ١٩٨٢م، دار غريب للطباعة، القاهرة، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة .
٥٢- جواهر المعاني، تأليف أبي العباس أحمد التيجاني، طبع عام ١٣٩٧م، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

٥٣- حضارات الهند، للدكتور/ غوستاف لوبون، ترجمة/ عادل زعيتر، الطبعة الأولى عام ١٩٤٨م، نشر دار إحياء الكتب العربية، حلب - سوريا .
٥٤- حقائق عن التصوف، لعبد القادر عيسى، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.
٥٥- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، للدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، طبع مجمع العلوم الإسلامية، القاهرة عام ١٩٧١م.
٥٦- الحقيقة في نظر الغزالي، للدكتور سليمان دنيا، الطبعة الرابعة، الناشر دار المعارف، القاهرة .
٥٧- الحياة الرهبانية، تأليف: رهبنة مارجاروجيوس، دير الحرف، من منشورات النور ١٩٨٤، بيروت - لبنان.
٥٨- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، الطبعة الثالثة عام ١٩٨٠، دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٩- الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي الناشر عمادة شئون المكتبات جامعة الملك سعود الرياض مطابع الجامعة.
٦٠- ديوان ابن الفارض، طبع ونشر مكتبة زهران بمصر، بدون تاريخ.

٦١- رابعة العدوية عذراء البصرة البتول، تأليف عبد المنعم قنديل، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
٦٢- الرسالة اللدنية ضمن مجموعة «القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي»، مكتبة الجندي، مصر.
٦٣- الرسالة القشيرية في جزئين، تأليف أبي القاسم عبد الكريم القشيري، طبع مطبعة حسان بالقاهرة، نشر وتوزيع دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
٦٤- رسالة الشيخ محيي الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق د. محمد مصطفى، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، طبع دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.
٦٥- الرفاعية، تأيف عبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٦٦- روح القدس في رسائل القديس بولس الرسول، للدكتور موريس تاوضروس، مكتبة التربية الكنسية بالجيزة، بمطرانية الجيزة.
٦٧- روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الغزالي، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، حققه وخرج أحاديث به فضيلة الأستاذ الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، الجزء الرابع، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، مكتبة الجندي.
٦٨- الرهبنة، للقس يوسف أسعد، الطبعة الأولى مارس ١٩٨٠م، الناشر مكتبة كنيسة السيدة العذراء بالعمرانية، المطبعة دار العالم العربي بالقاهرة.

٦٩- سنن الترمذي طبع ونشر دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان

بدون تاريخ.
٧٠- سنن ابن ماجة طبع عيسى البابي الحلبي بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٧١- شطحات الصوفية، تأليف عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، الناشر وكالة المطبوعات - الكويت.
٧٢- شرح حكم ابن عطاء الله، تأليف عبد الله الشرقاوي، طبع مطبعة صبيح عام ١٣٩٠ .
٧٣- شانكارا أبو الفلسفة الهندية، تأليف فؤاد محمد شبل، طبع الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ .

٧٤- صحيح الجامع لناصر الدين الألباني طبع المكتب الإسلامي ببيروت سنة ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
٧٥- الصلة بين التصوف والتشيع، تأليف الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت - لبنان.
٧٦- الصوفية في نظر الإسلام، دارسة وتحليل، تأليف سميح عاطف الزين، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، طبع ونشر دار الكتاب اللبناني، بيروت. دار الكتاب المصري، القاهرة .
٧٧- صون المنطق والكلام، المؤلف جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٨- الطبقات الكبرى للشعراني، جزءان في مجلد، وبهامشه الأنوار القدسية، طبع بمطابع البابي الحلبي بالقاهرة .
٧٩- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تقديم أحمد

الشرباصي، طبع ونشر مطابع الشعب عام ١٣٨٠.
٨٠- الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها، للدكتور/ عامر النجار، نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٨٣.
٨١- الطواسين، للحسين بن منصور الحلاج، طبع مكتبة المثنى ببغداد، بدون تاريخ.

٨٢- عوارف المعارف، تأليف شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، مطبعة السعادة.

٨٣- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تأليف محمد بن إبراهيم بن عباد النفزي الرندي، نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة، الطبعة الأولى عام ١٣٨٠هـ - ١٩٧٠م.

٨٤- فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدي وابنه محمد، الطبعة الأولى ١٣٩٨.
٨٥- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، لأحمد بن محمد بن عجيبة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
٨٦- الفتوحات المكية في أربعة أجزاء، تأليف محيي الدين بن عربي، نظر دار صادر، بيروت - لبنان.
٨٧- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، طبع دار الفكر، عمان - الأردن عام ١٩٨٦م.
٨٨- فصوص الحكم جزءان في مجلد واحد، تأليف محيي الدين بن عربي، توزيع دار الفكر العربي.

٨٩- فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد تأليف فضل الله الجيلاني الطبعة الثانية المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٣٨٨ .

٩٠- الفلسفات الهندية، تأليف الدكتور علي زيعور، طبع دار الأندلس، الطبعة الأولى عام ١٩٨٠م.

٩١- الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، تأليف الدكتور عبد القار محمود، الطبعة الأولى ١٩٦٦-١٩٦٧، مطبعة المعرفة، القاهرة، ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي.

٩٢- الفلسفة الشرقية، تأليف الدكتور محمد غلاب، طبع مطبوعات البيت الأخضر عام ١٩٣٨م.

٩٣- فلسفات الهند، جان فيليوزات، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية.

٩٤- في ظلال القرآن، لسيد قطب، دار الشروق، بيروت - لبنان، الطبعة التاسعة عام ١٤٠٠هـ.

٩٥- في التصوف الإسلامي وتاريخه، تأليف الأستاذ رينولد ا. نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلاء عفيفي.

٩٦- الفقر والغنى في الكتاب المقدس وعند الآباء، المطران جورج خضر، منشورات النور ١٩٨٢ .

٩٧- القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد، لابن عطاء الله السكندري، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر - مصر .

٩٨- قصة الديانات، تأليف سليمان مطر، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، الوطن العربي، القاهرة - بيروت.

٩٩- قصة الحضارة، تأليف ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، الطبعة الثالثة عام ١٩٧٤م.
١٠٠- قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير، الدكتور بطرس عبد الملك، الدكتور جون الكساندر طمسن، الأستاذ إبراهيم مطران، بدون ذكر دار النشر ولا تاريخ الطباعة.
١٠١- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تأليف الشيخ أبي طالب المكي، دار صادر.
١٠٢- قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، تأليف... محمد أبي الهدى أفندي الرفاعي الخالدي الصيادي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - بيروت - لبنان.
١٠٣- القواعد العشر لحجة الإسلام الغزالي طبع وتوزيع مؤسسة الكتاب الثقافية - بيروت ضمن مجموعة كتب للغزالي منها المنقذ من الضلال وكيمياء السعادة الطبعة الأولى عام١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

١٠٤- كتاب أفلوطين عند العرب، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.
١٠٥- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
١٠٦- كشف المحجوب، تأليف الهجويري، دراسة وترجمة وتعليق دكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة دكتور أمين عبد المجيد بدوي، طبع دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠م.
١٠٧- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، تأليف محمود عبد الرؤوف القاسم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، توزيع دار

الصحابة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
١٠٨- كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تأليف الشيخ عبد الغني إسماعيل النابلسي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر مؤسسة الحلبي.

١٠٩- اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، حققه وقدم له وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود. طه عبد الباقي سرور ١٣٨٠ - ١٩٦٠. ملتزم الطبع والنشر، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.
١١٠- لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

١١١- مسند الإمام أحمد بن حنبل تصوير المتكب الإسلامي عن النسخة المطبوعة في المطبعة الميمنية في مصر عام ١٣١٣هـ.
١١٢- محاضرات في النصرانية، تأليف محمد أبو زهرة، طبع ونشر دار الفكر العربي بالقاهرة.
١١٣- مجموعة الشرع الكنسي أو قوانين الكنيسة المسيحية الجامعة التي وضعتها المجامع المسكونية والمكانية المقدسة، جمع وترجمة وتنسيق الأرشمندريت/ حنانيا إلياس كساب، طبع مطبعة النور ببيروت عام ١٩٧٥، نشر منشورات النور، بيروت.
١١٤- مختصر منهاج القاصدين، للإمام أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفي سنة ٧٤٢هـ، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٤، نشر المكتب الإسلامين، دمشق.
١١٥- مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، دار الفكر، بيروت.

١١٦- المسيحية، تأليف الدكتور أحمد شلبي، الطبعة السادسة، نشر مكتبة النهضة المصرية.
١١٧- مشكاة الأنوار ضمن مجموعة «القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي»، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي.
١١٨- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تأليف أبي حامد الغزالي، الطبعة الرابعة ١٩٨٠م.
١١٩- المعجم الوسيط، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى - أحمد حسن الزيات حامد عبد القادر - محمد علي النجار، وأشرف على طبعه عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، المكتبة العلمية، طهران.
١٢٠- المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، تأليف الدكتورة سعاد الحكيم، أستاذة التصوف في الجامعة اللبنانية، طبع مطبعة دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
١٢١- معجم ألفاظ الصوفية، دكتور حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧.
١٢٢- معالم الطريق إلى الله، لمحمود أبو الفيض المنوفي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
١٢٣- مقارنة الأديان أديان الهند الكبرى، تأليف الدكتور أحمد شلبي، الطبعة الرابعة ١٩٧٦، ملتزم النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية.
١٢٤- مقدمة ابن خلدون، تأليف عبد الرحمن بن خلدون، نشر دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٣.
١٢٥- مكاشفة القلوب المقرب من علام الغيوب، تأليف أبي حامد الغزالي، حققه وهذبه عبد الله أحمد أبو زينة، طبع دار الشعب،

القاهرة .
١٢٦- المنقذ من الضلال، لحجة الإسلام الغزالي مع أبحاث للدكتور/ عبد الحليم محمود، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة - مصر .
١٢٧- المنجد في اللغة والأعلام، نشر دار المشرق، ببيروت، الطبعة السابعة والعشرون.
١٢٨- المواقف الإلهية، لابن قضيب البان، ملحق بكتاب الإنسان الكامل في الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي.
١٢٩- الموضوعات لابن الجوزي الطبعة الأولى عام١٣٨٦هـ نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

١٣٠- النفحات الغزالية، لأبي بكر عبد الرزاق، دار الفكر العربي بمصر .
١٣١- النور من كلمات أبي طيفور ضمن كتاب شطحات الصوفية، تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، الناشر وكالة المطبوعات - الكويت.
١٣٢- النفحة العلية في أوراد الشاذلية، جمع عبد القادر زكي، طبع مكتبة المثنى بالقاهرة .

١٣٣- مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية لمؤلفته نظلة الجبوري الناشر مكتبة ابن تيمية بالبحرين الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ .

١٣٤- «هل الكتاب المقدس كلام الله»، تأليف أحمد ديدات، ترجمة وتحقيق الشيخ إبراهيم خليل أحمد، دراسة تحليلة وتقدم. أ.د نجاح محمود سليمان الغنيمي.
١٣٥- الهند القديمة حضارتها ودياناتها، الدكتور محمد إسماعيل

الندوي، دار الشعب.

١٣٦- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، تأليف عبد الوهاب الشعراني في جزءين، الطبعة الأخيرة ١٣٧٨ - ١٩٥٩، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة